This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Phänomenologie

des

Geistes.

Herausgegeben

von

D. Johann Schulze.

Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

Socrates.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.

Verlag von Duncker und Humblot.

H

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förſter.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zweiter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Phänomenologie

des

Geistes.

Herausgegeben

von

D. Johann Schulze.

Ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

Socrates.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ly. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förſter.

Τάληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zweiter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.
Verlag von Duncker und Humblot.

193
H462g c

Vorwort des Herausgebers.

Der Verfaſſer der Phänomenologie des Geiſtes war eben beſchäftigt, eine neue ſchon ſeit längerer Zeit nöthig gewordene Ausgabe ſeines Werks zu veranſtalten, als ihn der Tod ereilte. Es lag nicht in ſeiner Abſicht, dieſes Werk, deſſen Inhalt und Form durch die eigenthümlichen Richtungen der Zeit ſeines Entſtehens vielfältig bedingt worden, gänzlich umzuarbeiten, wiewohl er ſich nicht verhehlen konnte, daß manche Geſtalten, welche der Geiſt auf ſeinem langen Wege zur Erkenntniß der Wahrheit angenommen hat, jetzt, nachdem zu ihrer Würdigung durch die verdienſtlichen Bemühungen der letzten Jahrzehnte ein reichhaltigerer hiſtoriſcher Stoff herbeigeſchafft iſt, eine genügendere wiſſenſchaftliche Darſtellung erlauben, als beim erſten Erſcheinen der Phänomenologie des Geiſtes möglich war. Er wollte vielmehr, wie aus einer

73336

unter seinen nachgelassenen Papieren enthaltenen Bemerkung hervorgeht und auch seine mündlichen Aeußerungen bestätigten, die Phänomenologie des Geistes, um ihrer eigenthümlichen Beziehung auf die Zeit ihres Entstehens keinen Eintrag zu thun, auch bei der neuen Ausgabe im Wesentlichen unverändert lassen und nur im Einzelnen, wo ihm der Ausdruck weniger angemessen, oder die Gliederung der Sätze nicht deutlich genug hervorzutreten schien, der Darstellung durch leichte Aenderungen nachzuhelfen suchen. Nach diesem Plane hat er während der letzten Wochen vor seinem Heimgange die Revision seines Werkes begonnen und bis zur Seite XXXVII der alten (S. 25 der neuen) Ausgabe fortgeführt. Alle Aenderungen, wodurch sich bis zu der eben bezeichneten Stelle der Vorrede die neue Ausgabe des Werks von der alten unterscheidet, sind von dem Verfasser selbst gemacht. Weitere Vorarbeiten und Bemerkungen, die bei der neuen Ausgabe hätten benutzt werden können, fanden sich weder in dem schriftlichen Nachlasse des Verfassers noch in seinem Handexemplar der Phänomenologie des Geistes.

Der Aufforderung, die Durchsicht und Herausgabe dieses Werks zu besorgen, bin ich um so williger gefolgt, je geeigneter dieses Geschäft schien, meinen persönlichen

Schmerz über den großen Verluſt, welchen alle näheren Freunde Hegel's durch ſeinen Tod erlitten haben, zu beſänftigen, und je aufrichtiger ich wünſchte, auch zu meinem Theile mitzuwirken, daß die tiefſinnigen Schöpfungen ſeines Geiſtes in würdiger Geſtalt der Nachwelt überliefert würden. Die Natur des mir anvertrauten Geſchäfts brachte es mit ſich, daß ich bei dieſem Werke, welches wegen der unerſchöpflichen Fülle ſeines Inhalts, der Strenge ſeiner wiſſenſchaftlichen Form und der Angemeſſenheit ſeines Ausdrucks wenigſtens eben ſolche gewiſſenhafte Sorgfalt verdient, als von jedem Herausgeber einer Schrift des klaſſiſchen Alterthums mit Grund gefordert wird, mich aller weſentlichen Aenderungen und Zuſätze enthalten mußte. Mein Streben war alſo lediglich dahin gerichtet, einen in allen Beziehungen correcten Text zu liefern und beſonders die Stellen, wo ſinnſtörende Druckfehler das Verſtändniß erſchwerten, oder der grammatiſche Zuſammenhang in etwas verdunkelt war, zu reinigen und den Forderungen des Gedankens anzupaſſen, ohne doch dadurch das Urſprüngliche des Inhalts und die großartige Eigenthümlichkeit der Darſtellung irgendwie zu gefährden. Und ſo übergebe ich in ſeiner erneuten Geſtalt dieſes Werk, das ſeit einem Vierteljahrhundert

durch die ſtille Macht des in ihm entwickelten Geiſtes nicht Wenige zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt heraufgebildet hat, allen Freunden ſtrenger Wiſſenſchaft mit dem Wunſche, daß es noch an Vielen ſeine erleuchtende Kraft bewähren möge.

Berlin den 29ſten November 1832.

Inhalt.

Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen.

Das Element des Wahren ist der Begriff und seine wahre Gestalt das wissenschaftliche System S. 6. Jetziger Standpunkt des Geistes S. 7. Das Princip ist nicht die Vollendung; gegen den Formalismus S. 10. Das Absolute ist Subject S. 14; und was dieses ist S. 15. Element des Wissens S. 19. Die Erhebung in dasselbe ist die Phänomenologie des Geistes S. 21. Verwandlung des Vorgestellten und Bekannten in den Gedanken S. 23; und dieses in den Begriff S. 26. In wie fern ist die Phänomenologie des Geistes negativ oder enthält das Falsche S. 29. Historische und mathematische Wahrheit S. 31. Natur der philosophischen Wahrheit und ihrer Methode S. 35; gegen den schematisirenden Formalismus S. 37. Erforderniß beim Studium der Philosophie S. 44. Das raisonnirende Denken in seinem negativen Verhalten S. 45; in seinem positiven; sein Subject S. 46. Das natürliche Philosophiren als gesunder Menschenverstand und als Genialität S. 53. Beschluß, Verhältniß des Schriftstellers zum Publikum S. 54.

Seite.

Einleitung. ..... 57 — 70

A. Bewußtseyn S. 71 — 126.

I. Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen 71 — 82
II. Die Wahrnehmung, oder das Ding und die Täuschung... 82 — 97
III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt .. 97 — 126

Seite.

B. Selbſtbewußtſeyn S. 127 — 168.

IV. Die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt..... 127

A. Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, Herrſchaft und Knechtſchaft..... 135 — 145

B. Freiheit des Selbſtbewußtſeyns..... 145 — 168
Stoicismus S. 147, Skepticismus S. 149; und das unglückliche Bewußtſeyn S. 154.

C. (AA.) Vernunft S. 169 — 316.

V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft..... 169 — 176

A. Beobachtende Vernunft..... 176 — 254

a. Beobachtung der Natur S. 179 — 218.
Beſchreiben überhaupt S. 179. Merkmale S. 181. Geſetze S. 183.
Beobachtung des Organiſchen S. 187.

α. Beziehung deſſelben auf das Unorganiſche S. 188. β. Teleologie S. 189. γ. Inneres und Aeußeres S. 194. αα. Das Innere S. 195. Geſetze ſeiner reinen Momente, der Senſibilität u. ſ. w. S. 197. Das Innere und ſein Aeußeres S. 200. ββ. Das Innere und das Aeußere als Geſtalt S. 201. γγ. Das Aeußere ſelbſt als Inneres und Aeußeres oder die organiſche Idee übergetragen auf das Unorganiſche S. 208. Das Organiſche nach dieſer Seite; ſeine Gattung, Art und Individualität S. 212.

b. Beobachtung des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Reinheit und in ſeiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit S. 218 — 224.
Logiſche S. 218 und pſychologiſche Geſetze S. 220.

c. In ſeiner Beziehung auf ſeine unmittelbare Wirklichkeit S. 224 — 254.
Phyſiognomik S. 227; und Schädellehre S. 237 — 254.

Seite.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst 254
a. Die Lust und die Nothwendigkeit 262
b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels 267
c. Die Tugend und der Weltlauf ..... 275 — 284

C. Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist. 284
a. Das geistige Thierreich und der Betrug oder die Sache selbst ..... 286 — 304
b. Die gesetzgebende Vernunft 304
c. Die gesetzprüfende Vernunft 309

(BB.) Der Geist S. 317 — 491.

VI. Der Geist 317

A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit 320
a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib ..... 321 — 335
b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal ..... 335 — 348
c. Der Rechtszustand ..... 348 — 353

B. Der sich entfremdete Geist, die Bildung ..... 353 — 356
I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes 356
a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit ..... 357 — 385
b. Der Glauben und die reine Einsicht ..... 385 — 393
II. Die Aufklärung 393
a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben . 395
b. Die Wahrheit der Aufklärung 419
III. Die absolute Freiheit und der Schrecken 426

C. Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität .. 437
a. Die moralische Weltanschauung 438
b. Die Verstellung ..... 449 — 460
c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung ..... 460 — 491

(CC.) Die Religion S. 492 — 573.

VII. Die Religion ..... 492 — 500

A. Die natürliche Religion ..... 500 — 509
a. Das Lichtwesen S. 502.
b. Die Pflanze und das Thier S. 504.
c. Der Werkmeister S. 506.

Seite.

B. Die Kunſt-Religion 509
a. Das abſtracte Kunſtwerk 512
b. Das lebendige Kunſtwerk 522
c. Das geiſtige Kunſtwerk 527

C. Die offenbare Religion 542

(DD.) Das abſolute Wiſſen S. 574 — 591.

VIII. Das abſolute Wiſſen ..... 574 — 591

Phänomenologie

des

Geistes.

Vorrede.

Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird, — über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, so wie über die Veranlassungen und das Verhältniß, worin er sie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu seyn. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, — etwa eine historische Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre — kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sey. — Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist, die das Besondere in sich schließt, so findet bei ihr mehr als bei anderen Wissenschaften der Schein statt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Resultaten die Sache selbst und sogar in ihrem vollkommenen Wesen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unwesentliche sey. In der allgemeinen Vorstellung hingegen, was z. B. Anatomie sey, etwa die Kenntniß der Theile des Körpers nach ihrem unlebendigen Daseyn betrachtet, ist man überzeugt, die Sache selbst, den Inhalt dieser Wissenschaft, noch nicht zu besitzen, sondern außerdem um das Besondere sich bemühen zu müssen. — Ferner pflegt bei einem solchen Aggregate von Kenntnissen, das den Namen Wissenschaft nicht mit Recht führt, eine Conversation über Zweck und derglei-

chen Allgemeinheiten nicht von der hiſtoriſchen und begriffloſen Weiſe verſchieden zu ſeyn, in der auch von dem Inhalte ſelbſt, dieſen Nerven, Muskeln und ſo fort, geſprochen wird. Bei der Philoſophie hingegen würde die Ungleichheit entſtehen, daß von einer ſolchen Weiſe Gebrauch gemacht, und dieſe doch von ihr ſelbſt als unfähig, die Wahrheit zu faſſen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Beſtimmung des Verhältniſſes, das ein philoſophiſches Werk zu andern Beſtrebungen über denſelben Gegenſtand zu haben glaubt, ein fremdartiges Intereſſe hereingezogen, und das, worauf es bei der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So feſt der Meinung der Gegenſatz des Wahren und des Falſchen wird, ſo pflegt ſie auch entweder Beiſtimmung oder Widerſpruch gegen ein vorhandenes philoſophiſches Syſtem zu erwarten, und in einer Erklärung über ein ſolches nur entweder das eine oder das andere zu ſehen. Sie begreift die Verſchiedenheit philoſophiſcher Syſteme nicht ſo ſehr als die fortſchreitende Entwickelung der Wahrheit, als ſie in der Verſchiedenheit nur den Widerſpruch ſieht. Die Knospe verſchwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte ſagen, daß jene von dieſer widerlegt wird; ebenſo wird durch die Frucht die Blüthe für ein falſches Daſeyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieſer. Dieſe Formen unterſcheiden ſich nicht nur, ſondern verdrängen ſich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüſſige Natur macht ſie zugleich zu Momenten der organiſchen Einheit, worin ſie ſich nicht nur nicht widerſtreiten, ſondern eins ſo nothwendig als das andere iſt, und dieſe gleiche Nothwendigkeit macht erſt das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerſpruch gegen ein philoſophiſches Syſtem pflegt theils ſich ſelbſt nicht auf dieſe Weiſe zu begreifen, theils auch weiß das auffaſſende Bewußtſeyn gemeinhin nicht, ihn von ſeiner Einſeitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten, und in der Geſtalt des ſtreitend und ſich zuwider Scheinenden gegenſeitig nothwendige Momente zu erkennen.

Die Forderung von dergleichen Erklärungen, so wie die Befriedigungen derselben gelten leicht dafür, das Wesentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen seyn, als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden, als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Thun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der That zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen, und dieses beides zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie, und die wirkliche Ersparung desselben. — Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen. — Ebenso ist die Verschiedenheit vielmehr die Grenze der Sache; sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Resultaten, so wie mit den Verschiedenheiten und Beurtheilungen des einen und des anderen, sind daher eine leichtere Arbeit, als sie vielleicht scheinen. Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Thun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Anderen, und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß es bei der Sache ist und sich ihr hingiebt. — Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse allgemeiner Grundsätze und

Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem Gedanken der Sache überhaupt herauf zu arbeiten, nicht weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die concrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen, und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urtheil über sie zu ertheilen zu wissen. Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt, und wenn auch dieß noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntniß und Beurtheilung in der Conversation ihre schickliche Stelle behalten.

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, — ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Nothwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sey, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die äußere Nothwendigkeit aber, insofern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefaßt wird, ist dasselbe, was die innere, in der Gestalt nämlich, wie die Zeit das Daseyn ihrer Momente vorstellt. Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dieß aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche seyn, die diesen Zweck haben, weil sie dessen Nothwendigkeit darthun, ja sie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, — oder was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz zu haben, — so weiß ich, daß dieß im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so große Anmaßung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint

darum nicht überflüssig; wenn sie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Versicherung, wie das, gegen was sie geht, seyn kann. Wenn nämlich das Wahre nur in demjenigen, oder vielmehr nur als dasjenige existirt, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Seyn — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, sondern das Seyn desselben selbst — genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegentheil der Form des Begriffs gefordert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden.

Wird die Erscheinung einer solchen Forderung nach ihrem allgemeineren Zusammenhange aufgefaßt und auf die Stufe gesehen, worauf der selbstbewußte Geist gegenwärtig steht, so ist er über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtseyn von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der inneren und äußeren, Gegenwart besaß. Er ist nicht nur darüber hinausgegangen, in das andere Extrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, sondern auch über diese. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren, er ist sich auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewußt. Von den Trebern sich wegwendend, daß er im Argen liegt, bekennend und darauf schmähend, verlangt er nun von der Philosophie nicht sowohl das Wissen dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seyns erst wieder durch sie zu gelangen. Diesem Bedürfnisse soll sie also nicht so sehr die Verschlossenheit der Substanz aufschließen und diese zum Selbstbewußtseyn erheben, — nicht so sehr das chaotische Bewußtseyn zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und

das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl Einsicht als Erbauung gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken, nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz seyn.

Dieser Forderung entspricht die angestrengte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden. Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichthume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in dieser Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche Erfahrung genannt wurde, interessant und geltend zu machen. — Jetzt scheint die Noth des Gegentheils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.

Diese Genügsamkeit des Empfangens oder Sparsamkeit des Gebens ziemt der Wissenschaft nicht. Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dieß findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich seyn zu wollen.

Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht thut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas höheres sey als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite giebt, so auch eine leere Tiefe; — eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn dieß begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgiebt, so verbirgt es sich dieß, daß es statt dem Gotte ergeben zu seyn, durch die Verschmähung des Maßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. — Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseyns und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu seyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume.

Es iſt übrigens nicht ſchwer zu ſehen, daß unſere Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode iſt. Der Geiſt hat mit der bisherigen Welt ſeines Daſeyns und Vorſtellens gebrochen, und ſteht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu verſenken, und in der Arbeit ſeiner Umgeſtaltung. Zwar iſt er nie in Ruhe, ſondern in immer fortſchreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer ſtiller Ernährung der erſte Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung, — und jetzt das Kind geboren iſt, ſo reift der ſich bildende Geiſt langſam und ſtill der neuen Geſtalt entgegen, löſt ein Theilchen des Baues ſeiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtſinn wie die Langeweile, die im Beſtehenden einreißen, die unbeſtimmte Ahnung eines Unbekannten ſind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge iſt. Dieß allmählige Zerbröckeln, das die Phyſiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinſtellt.

Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dieß Neue ſo wenig als das eben geborne Kind; und dieß iſt weſentlich nicht außer Acht zu laſſen. Das erſte Auftreten iſt erſt ſeine Unmittelbarkeit oder ſein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig iſt, wenn ſein Grund gelegt worden: ſo wenig iſt der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze ſelbſt. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeſte und den Maſſen ihrer Belaubung zu ſehen wünſchen, ſind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieſer Stelle eine Eichel gezeigt wird. So iſt die Wiſſenſchaft, die Krone einer Welt des Geiſtes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geiſtes iſt das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verſchlungenen Weges und eben ſo vielfacher Anſtrengung und Bemühung. Er iſt das aus der Succeſſion wie aus ſeiner Ausdehnung in ſich zurückgegangene Ganze, der gewor-

dene einfache Begriff deſſelben. Die Wirklichkeit dieſes einfachen Ganzen aber beſteht darin, daß jene zu Momenten gewordenen Geſtaltungen ſich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Geſtaltung geben.

Indem einer Seits die erſte Erſcheinung der neuen Welt nur erſt das in ſeine Einfachheit verhüllte Ganze oder ſein allgemeiner Grund iſt, ſo iſt dem Bewußtſeyn dagegen der Reichthum des vorhergehenden Daſeyns noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erſcheinenden Geſtalt die Ausbreitung und Beſonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterſchiede mit Sicherheit beſtimmt und in ihre feſten Verhältniſſe geordnet werden. Ohne dieſe Ausbildung entbehrt die Wiſſenſchaft der allgemeinen Verſtändlichkeit, und hat den Schein, ein eſoteriſches Beſitzthum einiger Einzelnen zu ſeyn; — ein eſoteriſches Beſitzthum: denn ſie iſt nur erſt in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erſcheinung macht ihr Daſeyn zum Einzelnen. Erſt was vollkommen beſtimmt iſt, iſt zugleich exoteriſch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu ſeyn. Die verſtändige Form der Wiſſenſchaft iſt der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verſtand zum vernünftigen Wiſſen zu gelangen iſt die gerechte Forderung des Bewußtſeyns, das zur Wiſſenſchaft hinzutritt; denn der Verſtand iſt das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verſtändige iſt das ſchon Bekannte und das Gemeinſchaftliche der Wiſſenſchaft und des unwiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, wodurch dieſes unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Die Wiſſenſchaft, die erſt beginnt, und es alſo noch weder zur Vollſtändigkeit des Details, noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, iſt dem Tadel darüber ausgeſetzt. Aber wenn dieſer ihr Weſen treffen ſoll, ſo würde er ebenſo ungerecht ſeyn, als es unſtatthaft iſt, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieſer Gegenſatz ſcheint der hauptſächlichſte Knoten zu

ſeyn, an dem die wiſſenſchaftliche Bildung ſich gegenwärtig zerarbeitet und worüber ſie ſich noch nicht gehörig verſteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verſtändlichkeit, der andere verſchmäht wenigſtens dieſe und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es ſey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungeſtüm des andern, zum Stillſchweigen gebracht iſt, und wenn er in Anſehung des Grunds der Sache ſich überwältigt fühlte, ſo iſt er darum in Anſehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn ſie ſind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillſchweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beſtändig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Verſprechungen zu ſeyn pflegt.

In Anſehung des Inhalts machen die Anderen ſich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das ſchon Bekannte und Geordnete, herein, und indem ſie ſich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Curioſitäten zu thun machen, ſcheinen ſie um ſo mehr das übrige, womit das Wiſſen in ſeiner Art ſchon fertig war, zu beſitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrſchen, und ſomit alles der abſoluten Idee zu unterwerfen, welche hiermit in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wiſſenſchaft gediehen zu ſeyn ſcheint. Näher aber dieſe Ausbreitung betrachtet, ſo zeigt ſie ſich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Daſſelbe ſich ſelbſt verſchieden geſtaltet hätte, ſondern ſie iſt die geſtaltloſe Wiederholung des Einen und Deſſelben, das nur an das verſchiedene Material äußerlich angewendet iſt, und einen langweiligen Schein der Verſchiedenheit erhält. Die für ſich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange ſtehen, wenn die Entwickelung in nichts als in einer ſolchen Wiederholung derſelben Formel beſteht. Die Eine unbewegte Form vom wiſſenden Subjecte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dieß ruhende Element von außenher eingetaucht, dieß iſt

so wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfarbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Dabei behauptet er diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, daß in ihr unbefriedigt zu seyn, eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm fest zu halten. Wenn sonst die leere Möglichkeit, sich etwas auch auf eine andere Weise vorzustellen, hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven Werth des wirklichen Erkennens hatte, so sehen wir hier gleichfalls der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeschrieben, und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daseyn, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Dieß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß. — Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Ungenügsamkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. — In der Rücksicht,

daß die allgemeine Vorſtellung, wenn ſie dem, was ein Verſuch ihrer Ausführung iſt, vorangeht, das Auffaſſen der letztern erleichtert, iſt es dienlich, das Ungefähre derſelben hier anzudeuten, in der Abſicht zugleich, bei dieſer Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hinderniß für das philoſophiſche Erkennen iſt.

Es kommt nach meiner Einſicht, welche ſich nur durch die Darſtellung des Syſtems ſelbſt rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern ebenſo ſehr als Subject aufzufaſſen und auszudrücken. Zugleich iſt zu bemerken, daß die Subſtantialität ſo ſehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wiſſens ſelbſt, als auch diejenige, welche Seyn oder Unmittelbarkeit für das Wiſſen iſt, in ſich ſchließt. — Wenn Gott als die Eine Subſtanz zu faſſen, das Zeitalter empörte, worin dieſe Beſtimmung ausgeſprochen wurde, ſo lag theils der Grund hiervon in dem Inſtincte, daß darin das Selbſtbewußtſeyn nur untergegangen, nicht erhalten iſt, theils aber iſt das Gegentheil, welches das Denken als Denken feſthält, die Allgemeinheit als ſolche, dieſelbe Einfachheit oder ununterſchiedene, unbewegte Subſtantialität; und wenn Drittens das Denken das Seyn der Subſtanz mit ſich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anſchauen als Denken erfaßt, ſo kommt es noch darauf an, ob dieſes intellectuelle Anſchauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit ſelbſt auf eine unwirkliche Weiſe darſtellt.

Die lebendige Subſtanz iſt ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was daſſelbe heißt, welches in Wahrheit wirklich iſt, nur inſofern ſie die Bewegung des Sichſelbſtſetzens, oder die Vermittelung des Sichanderswerdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt: nur dieſe ſich wiederherſtellende Gleich-

heit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Andersseyn und der Entfremdung, so wie mit dem Ueberwinden dieser Entfremdung ist. Aber dieß Ansich ist die abstracte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu seyn, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. Wenn die Form als dem Wesen gleich ausgesagt wird, so ist es eben darum ein Mißverstand, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne; — daß der absolute Grundsatz oder die absolute Anschauung die Ausführung des erstern oder die Entwickelung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht blos als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern eben so sehr als Form und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder Sichselbstwerden zu seyn. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sey, so stellt doch eine geringe Ueberle-

gung dieſen Schein von Widerſpruch zurecht. Der Anfang, das Princip, oder das Abſolute, wie es zuerſt und unmittelbar ausgeſprochen wird, iſt nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich ſage: alle Thiere, dieß Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenſo fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Abſoluten, Ewigen u. ſ. w. das nicht ausſprechen, was darin enthalten iſt; — und nur ſolche Worte drücken in der That die Anſchauung als das Unmittelbare aus. Was mehr iſt, als ein ſolches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, enthält ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, iſt eine Vermittelung. Dieſe aber iſt das, was perhorreſcirt wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dieß, daß ſie nichts abſolutes und im Abſoluten gar nicht ſey, die abſolute Erkenntniß aufgegeben wäre.

Dieß Perhorreſciren ſtammt aber in der That aus der Unbekanntſchaft mit der Natur der Vermittelung und des abſoluten Erkennens ſelbſt. Denn die Vermittelung iſt nichts anderes als die ſich bewegende Sichſelbſtgleichheit, oder ſie iſt die Reflexion in ſich ſelbſt, das Moment des fürſichſeyenden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abſtraction herabgeſetzt, das einfache Werden. Das Ich, oder das Werden überhaupt, dieſes Vermitteln iſt um ſeiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare ſelbſt. — Es iſt daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeſchloſſen und nicht als poſitives Moment des Abſoluten erfaßt wird. Sie iſt es, die das Wahre zum Reſultate macht, aber dieſen Gegenſatz gegen ſein Werden ebenſo aufhebt; denn dieß Werden iſt ebenſo einfach und daher von der Form des Wahren, im Reſultate ſich als einfach zu zeigen, nicht verſchieden; es iſt vielmehr eben dieß Zurückgegangenſeyn in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl an ſich Menſch iſt, ſo iſt er es aber nicht für ſich; für ſich iſt er es nur als gebildete Vernunft, die ſich zu dem gemacht hat, was ſie an ſich iſt. Dieß erſt iſt ihre Wirklichkeit. Aber dieß Reſultat iſt ſelbſt einfache Unmittelbarkeit, denn es iſt die ſelbſtbe-

wußte Freiheit, die in sich ruht, und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, sondern mit ihm versöhnt ist.

Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das zweckmäßige Thun ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächst die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Thun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist; so ist es Subject. Seine Kraft zu bewegen, abstract genommen, ist das Fürsichseyn oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; — oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseyende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.

Das Bedürfniß, das Absolute als Subject vorzustellen, bediente sich der Sätze: Gott ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung, oder die Liebe u. s. f. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subject gesetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinsichselbstreflectirens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dieß für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt: was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung u. s. f., oder wie die Alten thaten, von reinen Be-

griffen, dem Seyn, dem Einen u. ſ. f. von dem, was die Bedeutung iſt, allein geſprochen wird, ohne den *ſinnloſen* Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dieß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Weſen, oder Allgemeines überhaupt, ſondern ein Inſichreflectirtes, ein Subject geſetzt iſt. Allein zugleich iſt dieß nur anticipirt. Das Subject iſt als feſter Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet ſind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wiſſenden angehört und die auch nicht dafür angeſehen wird, dem Punkte ſelbſt anzugehören; durch ſie aber wäre allein der Inhalt als Subject dargeſtellt. In der Art, wie dieſe Bewegung beſchaffen iſt, kann ſie ihm nicht angehören; aber nach Vorausſetzung jenes Punkts kann ſie auch nicht anders beſchaffen, kann ſie nur äußerlich ſeyn. Jene Anticipation, daß das Abſolute Subject iſt, iſt daher nicht nur die Wirklichkeit dieſes Begriffs, ſondern macht ſie ſogar unmöglich; denn jene ſetzt ihn als ruhenden Punkt, dieſe aber iſt die Selbſtbewegung.

Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Geſagten fließen, kann dieſe herausgehoben werden, daß das Wiſſen nur als Wiſſenſchaft oder als *Syſtem* wirklich iſt, und dargeſtellt werden kann; daß ferner ein ſogenannter Grundſatz oder Princip der Philoſophie, wenn er wahr iſt, ſchon darum auch falſch iſt, inſofern er nur als Grundſatz oder Princip iſt. — Es iſt deswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Widerlegung beſteht darin, daß ſein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber iſt er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang iſt. Iſt die Widerlegung gründlich, ſo iſt ſie aus ihm ſelbſt genommen und entwickelt, — nicht durch entgegengeſetzte Verſicherungen und Einfälle von außenher bewerkſtelligt. Sie würde alſo eigentlich ſeine Entwickelung und ſomit die Ergänzung ſeiner Mangelhaftigkeit ſeyn, wenn ſie ſich nicht darin verkennte, daß ſie ihr *negatives* Thun allein beachtet, und ſich ihres Fortgangs und Reſultates nicht auch nach ſeiner *poſitiven* Seite bewußt wird. — Die eigentliche *poſitive*

Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen seine einseitige Form, erst unmittelbar oder Zweck zu seyn. Sie kann somit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den Grund des Systems ausmacht, richtiger aber ist sie als ein Aufzeigen anzusehen, daß der Grund oder das Princip des Systems in der That nur sein Anfang ist.

Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseyende, — das sich Verhaltende und Bestimmte, — das Andersseyn und Fürsichseyn — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichseyn in sich selbst Bleibende; — oder es ist an und für sich. — Dieß Anundfürsichseyn aber ist es erst für uns oder an sich, es ist die geistige Substanz. Es muß dieß auch für sich selbst, — muß das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste seyn, d. h., es muß sich als Gegenstand seyn, aber ebenso unmittelbar als aufgehobener, in sich reflectirter Gegenstand. Er ist für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Daseyn hat; und er ist auf diese Weise in seinem Daseyn für sich selbst in sich reflectirter Gegenstand. — Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.

Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn, dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Be-

wußtſeyn ſich in dieſem Elemente befinde. Aber dieſes Element erhält ſeine Vollendung und Durchſichtigkeit ſelbſt nur durch die Bewegung ſeines Werdens. Es iſt die reine Geiſtigkeit, als das Allgemeine, das die Weiſe der einfachen Unmittelbarkeit hat; — dieß Einfache, wie es als ſolches Exiſtenz hat, iſt der Boden, der Denken, der nur im Geiſt iſt. Weil dieſes Element, dieſe Unmittelbarkeit des Geiſtes, das Subſtantielle überhaupt des Geiſtes iſt, iſt ſie die verklärte Weſenheit, die Reflexion, die ſelbſt einfach, die Unmittelbarkeit als ſolche für ſich iſt, das Seyn, das die Reflexion in ſich ſelbſt iſt. Die Wiſſenſchaft verlangt von ihrer Seite an das Selbſtbewußtſeyn, daß es in dieſen Aether ſich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wiſſenſchaft ihm die Leiter wenigſtens zu dieſem Standpunkte reiche, ihm in ihm ſelbſt denſelben aufzeige. Sein Recht gründet ſich auf ſeine abſolute Selbſtſtändigkeit, die es in jeder Geſtalt ſeines Wiſſens zu beſitzen weiß, denn in jeder, ſey ſie von der Wiſſenſchaft anerkannt oder nicht und der Inhalt ſey welcher er wolle, iſt es die abſolute Form, d. h. es iſt die unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt; und, wenn dieſer Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes Seyn. Wenn der Standpunkt des Bewußtſeyns, von gegenſtändlichen Dingen im Gegenſatze gegen ſich ſelbſt, und von ſich ſelbſt im Gegenſatze gegen ſie zu wiſſen, der Wiſſenſchaft als das Andere, — das, worin es ſich bei ſich ſelbſt weiß, vielmehr, als der Verluſt des Geiſtes gilt, ſo iſt ihm dagegen das Element der Wiſſenſchaft eine jenſeitige Ferne, worin es nicht mehr ſich ſelbſt beſitzt. Jeder von dieſen beiden Theilen ſcheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu ſeyn. Daß das natürliche Bewußtſeyn ſich der Wiſſenſchaft unmittelbar anvertraut, iſt ein Verſuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, dieſe ungewohnte Stellung anzunehmen und ſich in ihr zu bewegen, iſt eine ſo un-

vorbereitete als unnöthig scheinende Gewalt, die ihm angemuthet wird, sich anzuthun. — Die Wissenschaft sey an ihr selbst, was sie will, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtseyn stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt, als das Ansich, der Zweck, der erst noch ein Inneres, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Dieß Ansich hat sich zu äußern und für sich selbst zu werden, dieß heißt nichts anderes, als dasselbe hat das Selbstbewußtseyn als eins mit sich zu setzen.

Dieß Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens, ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtseyn. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten. — Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen wird, wird nicht das seyn, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft sich vorstellt; auch etwas anderes, als die Begründung der Wissenschaft; — so ohnehin, als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältniß beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes

Moment, wie es die concrete Form und eigene Geſtaltung gewinnt. Das beſondre Individuum iſt der unvollſtändige Geiſt, eine concrete Geſtalt, in deren ganzem Daſeyn Eine Beſtimmtheit herrſchend iſt, und worin die andern nur in verwiſchten Zügen vorhanden ſind. In dem Geiſte, der höher ſteht als ein anderer, iſt das niedrigere concrete Daſeyn zu einem unſcheinbaren Momente herabgeſunken; was vorher die Sache ſelbſt war, iſt nur noch eine Spur; ihre Geſtalt iſt eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden. Dieſe Vergangenheit durchläuft das Individuum, deſſen Subſtanz der höher ſtehende Geiſt iſt, in der Weiſe, wie der, welcher eine höhere Wiſſenſchaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe, die er längſt inne hat, um ſich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derſelben zurück, ohne darin ſein Intereſſe und Verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsſtufen des allgemeinen Geiſtes durchlaufen, aber als vom Geiſte ſchon abgelegte Geſtalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet iſt; ſo ſehen wir in Anſehung der Kenntniſſe das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geiſt der Männer beſchäftigte, zu Kenntniſſen, Uebungen und ſelbſt Spielen des Knabenalters herabgeſunken, und werden in dem pädagogiſchen Fortſchreiten die wie im Schattenriſſe nachgezeichnete Geſchichte der Bildung der Welt erkennen. Dieß vergangene Daſeyn iſt bereits erworbenes Eigenthum des allgemeinen Geiſtes, der die Subſtanz des Individuums und ſo ihm äußerlich erſcheinend ſeine unorganiſche Natur ausmacht. — Die Bildung in dieſer Rückſicht beſteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, daß es dieß Vorhandene erwerbe, ſeine unorganiſche Natur in ſich zehre und für ſich in Beſitz nehme. Dieß iſt aber von der Seite des allgemeinen Geiſtes als der Subſtanz nichts anderes, als daß dieſe ſich ihr Selbſtbewußtſeyn giebt, ihr Werden und ihre Reflexion in ſich hervorbringt.

Die Wiſſenſchaft ſtellt dieſe bildende Bewegung ſowohl in

ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigenthum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Eines Theils ist die Länge dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist nothwendig; — andern Theils ist bei jedem sich zu verweilen, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt, und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes und Concretes, oder das Ganze in der Eigenthümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. — Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich dieß vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon ein Gedachtes ist der Inhalt Eigenthum der Substanz; es ist nicht mehr das Daseyn in die Form des Ansichseyns, sondern nur das weder mehr bloß ursprüngliche, noch in das Daseyn versenkte, vielmehr bereits erinnerte Ansich in die Form des Fürsichseyns umzukehren. Die Art dieses Thuns ist näher anzugeben.

Was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erspart ist, ist das Aufheben des Daseyns; was aber noch übrig ist und der höheren Umbildung bedarf, ist die Vorstellung und die Bekanntschaft mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommene Daseyn ist durch jene erste Negation nur erst unmittelbar in das Element des

Selbsts versetzt; dieses ihm erworbene Eigenthum hat also noch denselben Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit, unbewegter Gleichgültigkeit, wie das Daseyn selbst, dieses ist so nur in die Vorstellung übergegangen. — Zugleich ist es damit ein Bekanntes, ein solches, mit dem der daseyende Geist fertig geworden, worin daher seine Thätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist. Wenn die Thätigkeit, die mit dem Daseyn fertig wird, selbst nur die Bewegung des besondern, sich nicht begreifenden Geistes ist, so ist dagegen das Wissen gegen die hierdurch zu Stande gekommene Vorstellung, gegen dieß Bekanntseyn gerichtet, es ist Thun des allgemeinen Selbsts und das Interesse des Denkens.

Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subject und Object, u. s. f. Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit u. s. f. werden unbesehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.

Das Analysiren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes, als das Aufheben der Form ihres Bekanntseyns. Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigenthum des Selbsts ausmachen. Diese Analyse kommt zwar nur zu Gedanken, welche selbst be-

kannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dieß Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Concrete sich scheidet, und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Thätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniß. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Todte festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dieß zumuthet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dieß ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie ist dasselbe, was oben das Subject genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Daseyn giebt, die abstracte, d. h. nur überhaupt seyende Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.

Daß das Vorgestellte Eigenthum des reinen Selbstbewußt-

ſeyns wird, dieſe Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt iſt nur die eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat dieſe Verſchiedenheit von dem der neueren, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtſeyns war. An jedem Theile ſeines Daſeyns ſich beſonders verſuchend und über alles Vorkommende philoſophirend, erzeugte es ſich zu einer durch und durch bethätigten Allgemeinheit. In der neueren Zeit hingegen findet das Individuum die abſtracte Form vorbereitet; die Anſtrengung ſie zu ergreifen und ſich zu eigen zu machen, iſt mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeſchnittene Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen deſſelben aus dem Concreten und der Mannigfaltigkeit des Daſeyns. Jetzt beſteht darum die Arbeit nicht ſo ſehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren ſinnlichen Weiſe zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Subſtanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengeſetzten, durch das Aufheben der feſten beſtimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeiſten. Es iſt aber weit ſchwerer, die feſten Gedanken in Flüſſigkeit zu bringen, als das ſinnliche Daſeyn. Der Grund iſt das vorhin Angegebene; jene Beſtimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Subſtanz und zum Element ihres Daſeyns; die ſinnlichen Beſtimmungen dagegen nur die unmächtige abſtracte Unmittelbarkeit oder das Seyn als ſolches. Die Gedanken werden flüſſig, indem das reine Denken, dieſe innere Unmittelbarkeit, ſich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit ſeiner ſelbſt von ſich abſtrahirt; — nicht ſich wegläßt, auf die Seite ſetzt, ſondern das Fixe ihres Sichſelbſtſetzens aufgiebt, ſowohl das Fixe des reinen Concreten, welches Ich ſelbſt im Gegenſatze gegen unterſchiedenen Inhalt iſt, — als das Fixe von Unterſchiedenen, die im Elemente des reinen Denkens geſetzt an jener Unbedingtheit des Ichs Antheil haben. Durch dieſe Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und ſind erſt,

was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.

Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Nothwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu seyn, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseyns, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Räsonnement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen.

Eine solche Darstellung macht ferner den *ersten* Theil der Wissenschaft darum aus, weil das Daseyn des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das *Element des unmittelbaren Daseyns* ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Theil der Wissenschaft von den andern unterscheidet. — Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger festen Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Daseyn des Geistes, das *Bewußtseyn*, hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseyns auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtseyn macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtseyn weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was

in dieſer iſt, iſt nur die geiſtige Subſtanz, und zwar als Gegenſtand ihres Selbſts. Der Geiſt wird aber Gegenſtand, denn er iſt dieſe Bewegung, ſich ein Anderes, d. h. Gegenſtand ſeines Selbſts zu werden und dieſes Andersſeyn aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben dieſe Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h. das Abſtracte, es ſey des ſinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, ſich entfremdet, und dann aus dieſer Entfremdung zu ſich zurückgeht, und hiemit jetzt erſt in ſeiner Wirklichkeit und Wahrheit dargeſtellt, wie auch Eigenthum des Bewußtſeyns iſt.

Die Ungleichheit, die im Bewußtſeyn zwiſchen dem Ich und der Subſtanz, die ſein Gegenſtand iſt, ſtatt findet, iſt ihr Unterſchied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angeſehen werden, iſt aber ihre Seele oder das Bewegende derſelben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem ſie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieſes noch nicht als das Selbſt erfaßten. — Wenn nun dieß Negative zunächſt als Ungleichheit des Ichs zum Gegenſtande erſcheint, ſo iſt es ebenſoſehr die Ungleichheit der Subſtanz zu ſich ſelbſt. Was außer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen ſie zu ſeyn ſcheint, iſt ihr eigenes Thun, und ſie zeigt ſich weſentlich Subject zu ſeyn. Indem ſie dieß vollkommen gezeigt, hat der Geiſt ſein Daſeyn ſeinem Weſen gleich gemacht; er iſt ſich Gegenſtand, wie er iſt, und das abſtracte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wiſſens und der Wahrheit iſt überwunden. Das Seyn iſt abſolut vermittelt; — es iſt ſubſtantieller Inhalt, der ebenſo unmittelbar Eigenthum des Ichs, ſelbſtiſch oder der Begriff iſt. Hiemit beſchließt ſich die Phänomenologie des Geiſtes. Was er in ihr ſich bereitet, iſt das Element des Wiſſens. In dieſem breiten ſich nun die Momente des Geiſtes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenſtand als ſich ſelbſt weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegenſatz des Seyns und Wiſſens auseinander, ſondern bleiben in der Einfachheit des

Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, ist die Logik oder speculative Philosophie.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die Erscheinung desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des Wahren, das in der Gestalt des Wahren ist, bloß negativ zu seyn, und man könnte mit dem Negativen als dem Falschen verschont bleiben wollen, und verlangen ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? — Wovon schon oben die Rede war, daß sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als Falschem überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dieß wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müßte, bisher aber vergeblich gestrebt habe.

Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isolirt und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. Noch giebt es ein Falsches, so wenig es ein Böses giebt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen Subjecte gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur allgemeine, haben aber doch eigene Wesenheit gegen einander. — Das Falsche (denn nur von ihm ist hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, theils als Unterscheidung und Be-

ſtimmung des Inhalts, theils als ein einfaches Unterſcheiden, d. h. als Selbſt und Wiſſen überhaupt. Man kann wohl falſch wiſſen. Es wird etwas falſch gewußt, heißt, das Wiſſen iſt in Ungleichheit mit ſeiner Subſtanz. Allein eben dieſe Ungleichheit iſt das Unterſcheiden überhaupt, das weſentliches Moment iſt. Es wird aus dieſer Unterſcheidung wohl ihre Gleichheit, und dieſe gewordene Gleichheit iſt die Wahrheit. Aber ſie iſt nicht ſo Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal ſo, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, ſondern die Ungleichheit iſt als das Negative, als das Selbſt, im Wahren als ſolchem ſelbſt noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht geſagt werden, daß das Falſche ein Moment oder gar einen Beſtandtheil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falſchen etwas Wahres ſey, — in dieſem Ausdrucke gelten beide, wie Oel und Waſſer, die unmiſchbar nur äußerlich verbunden ſind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des vollkommenen Andersſeyns zu bezeichnen, müſſen ihre Ausdrücke da, wo ihr Andersſeyn aufgehoben iſt, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der Einheit des Subjects und Objects, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u. ſ. f. das Ungeſchickte hat, daß Object und Subject u. ſ. f. das bedeuten, was ſie außer ihrer Einheit ſind, in der Einheit alſo nicht als das gemeint ſind, was ihr Ausdruck ſagt: ebenſo iſt das Falſche nicht mehr als Falſches ein Moment der Wahrheit.

Der Dogmatismus der Denkungsart im Wiſſen und im Studium der Philoſophie iſt nichts anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein feſtes Reſultat iſt, oder auch der unmittelbar gewußt wird, beſtehe. Auf ſolche Fragen: wann Cäſar geboren worden, wie viele Toiſen ein Stadium betrug u. ſ. f. ſoll eine nette Antwort gegeben werden, ebenſo wie es beſtimmt wahr iſt, daß das Quadrat der Hypotenuſe gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwink-

lichten Dreiecks ist. Aber die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit ist verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten.

In Ansehung der historischen Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nämlich das rein Historische derselben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daß sie das einzelne Daseyn, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht nothwendig sind, betreffen. — Selbst aber solche nackte Wahrheiten, wie die als Beispiel angeführten, sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewußtseyns. Um eine derselben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder, auf welche Weise es sey, untersucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntniß derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Werth habe, obgleich eigentlich nur das nackte Resultat das seyn soll, um das es zu thun sey.

Was die mathematischen Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids auswendig wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könnte, inwendig zu wissen. Ebenso würde die Kenntniß, die einer durch Messung vieler rechtwinklichten Dreiecke sich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältniß zu einander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die Wesentlichkeit des Beweises hat jedoch auch beim mathematischen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Resultats selbst zu seyn, sondern in diesem ist er vielmehr vorbei und verschwunden. Als Resultat ist zwar das Theorem ein als wahr eingesehenes. Aber dieser hinzugekommene Umstand betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur das Verhältniß zum Subject; die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache äußerliches Thun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinklichten Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Construction dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Ver-

hältniß ausdrückt, nöthig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens. — Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des Daseyns als Daseyns verschieden von dem Werden des Wesens oder der innern Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des Daseyns, d. h. des Seyns der Natur der Sache im Erkennen als solchem darstellt. Fürs andre vereinigt jenes auch diese beiden besondern Bewegungen. Das innere Entstehen oder das Werden der Substanz ist ungetrennt Uebergehen in das Aeußere oder in das Daseyn, Seyn für Anderes, und umgekehrt ist das Werden des Daseyns das sich Zurücknehmen ins Wesen. Die Bewegung ist so der gedoppelte Proceß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andere setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.

Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Thun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Construction und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebensosehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist. Das Dreieck wird in dem obigen Beispiele zerrissen, und seine Theile zu anderen Figuren, die die Construction an ihm entstehen läßt, geschlagen. Erst am Ende wird das Dreieck wieder hergestellt, um das es eigentlich zu thun ist, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die anderen Ganzen angehörten, vorkam. — Hier sehen wir also auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falschheit desselben eben so gut genannt werden müßte, als in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieses Erkennens aber betrifft sowohl das Erkennen selbst als seinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, so wird vors erste die Nothwendigkeit

der Construction nicht eingesehen. Sie geht nicht aus dem Begriffe des Theorems hervor, sondern wird geboten, und man hat dieser Vorschrift, gerade diese Linien, deren unendlich andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wissen, als den guten Glauben zu haben, daß dieß zur Führung des Beweises zweckmäßig seyn werde. Hintennach zeigt sich denn auch diese Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche ist, weil sie sich erst hintennach beim Beweise zeigt. — Ebenso geht dieser einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Resultat, das herauskommen soll. Sein Fortgang nimmt diese Bestimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einsähe, nach welcher Nothwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert diese Bewegung.

Die Evidenz dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist, und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armuth ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs, und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß. — Ihr Zweck oder Begriff ist die Größe. Dieß ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältniß. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und ist deswegen kein Begreifen. — Der Stoff, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, ist der Raum und das Eins. Der Raum ist das Daseyn, worin der Begriff seine Unterschiede einschreibt, als in ein leeres todtes Element, worin sie ebenso unbewegt und leblos sind. Das Wirkliche ist nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik sind, giebt sich weder das concrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente giebt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixirte, todte Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von neuem an, ohne daß der erste sich selbst

zum andern fortbewegte, und ohne daß auf diese Weise ein nothwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde. — Auch läuft um jenes Princips und Elements willen — und hierin besteht das Formelle der mathematischen Evidenz — das Wissen an der Linie der Gleichheit fort. Denn das Todte, weil es sich nicht selbst bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Uebergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung. Denn es ist die Größe, der unwesentliche Unterschied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff ist, der den Raum in seine Dimensionen entzweit, und die Verbindungen derselben und in denselben bestimmt, davon abstrahirt sie; sie betrachtet z. B. nicht das Verhältniß der Linie zur Fläche; und wo sie den Durchmesser des Kreises mit der Peripherie vergleicht, stößt sie auf die Incommensurabilität derselben, d. h. ein Verhältniß des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Bestimmung entflieht.

Die immanente, sogenannte reine Mathematik stellt auch nicht die Zeit als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst andern wirklichen Dingen, sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daß die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens u. s. f., welche sie häufig giebt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groß das Bedürfniß des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde eben so merkwürdig als belehrend seyn, um die Mathematik theils von diesem falschen Putze zu reinigen, theils ihre

Grenze zu zeigen, und daraus die Nothwendigkeit eines anderen Wissens. — Was die Zeit betrifft, von der man meinen sollte, daß sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des anderen Theils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseyende Begriff selbst. Das Princip der Größe, des begrifflosen Unterschiedes, und das Princip der Gleichheit, der abstracten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, sich mit jener reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung zu befassen. Diese Negativität wird daher, nur als paralysirt, nämlich als das Eins zum zweiten Stoffe dieses Erkennens, das, ein äußerliches Thun, das Sichselbstbewegende zum Stoffe herabsetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philosophie dagegen betrachtet nicht unwesentliche Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstracte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Daseyn in seinem Begriffe. Es ist der Proceß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebensosehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahiren sey. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sey, so wie auch das Wahre nicht als das auf der anderen Seite ruhende, todte Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die

beſtimmten Gedanken nicht, aber ſie ſind ſoſehr auch poſitive nothwendige Momente, als ſie negativ und verſchwindend ſind. — In dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, iſt dasjenige, was ſich in ihr unterſcheidet und beſonderes Daſeyn giebt, als ein ſolches, das ſich erinnert, aufbewahrt, deſſen Daſeyn das Wiſſen von ſich ſelbſt iſt, wie dieſes eben ſo unmittelbar Daſeyn iſt.

Von der Methode dieſer Bewegung oder der Wiſſenſchaft könnte es nöthig ſcheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber ſchon in dem Geſagten, und ihre eigentliche Darſtellung gehört der Logik an oder iſt vielmehr dieſe ſelbſt. Denn die Methode iſt nichts anderes als der Bau des Ganzen in ſeiner reinen Weſenheit aufgeſtellt. Von dem hierüber bisher Gangbaren aber müſſen wir das Bewußtſeyn haben, daß auch das Syſtem der ſich auf das, was philoſophiſche Methode iſt, beziehenden Vorſtellungen, einer verſchollenen Bildung angehört. — Wenn dieß etwa renommiſtiſch oder revolutionär lauten ſollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiß, ſo iſt zu bedenken, daß der wiſſenſchaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweiſen, Grundſätzen und dem Folgern und Schließen aus ihnen, ſchon in der Meinung ſelbſt wenigſtens veraltet iſt. Wenn auch ſeine Untauglichkeit nicht deutlich eingeſehen wird, ſo wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an ſich gemißbilligt wird, ſo wird er doch nicht geliebt. Und wir müſſen das Vorurtheil für das Vortreffliche haben, daß es ſich in den Gebrauch ſetze und beliebt mache. Es iſt aber nicht ſchwer einzuſehen, daß die Manier, einen Satz aufzuſtellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengeſetzten durch Gründe ebenſo zu widerlegen, nicht die Form iſt, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit iſt die Bewegung ihrer an ihr ſelbſt, jene Methode aber iſt das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich iſt. Darum iſt ſie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begriffloſe Verhältniß der Größe zu ihrem Prin-

cip, und den todten Raum, wie das eben so todte Eins, zu ihrem Stoffe hat, eigenthümlich und muß ihr gelassen werden. Auch mag sie in freierer Manier, d. h., mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemischt, im gemeinen Leben, in einer Conversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde, als der Erkenntniß, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtseyn Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Concretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes ruhendes Seyn oder Wesen gilt. Es läuft theils daran fort, theils unterbricht es den Zusammenhang durch die freie Willkür über solchen Inhalt, und verhält sich als ein äußerliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas Gewisses, sey es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Ueberzeugung ist befriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist.

Wenn aber die Nothwendigkeit des Begriffs den losern Gang der räsonnirenden Conversation, wie den steifern des wissenschaftlichen Gepränges verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet.

Eben so wenig ist, nachdem die Kantische, erst durch den Instinct wiedergefundene, noch todte, noch unbegriffene Triplicität zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist, — derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen. — Dieser Formalismus, von dem oben schon im Allgemeinen gesprochen ist, und dessen Manier wir hier näher angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgespro-

chen zu haben, wenn er von ihr eine Beſtimmung des Schema's als Prädicat ausgeſagt, — es ſey die Subjectivität, oder Objectivität, oder auch der Magnetismus, die Electricität und ſo fort, die Contraction, oder Expanſion, der Oſten oder Weſten und dergleichen, was ſich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieſer Weiſe jede Beſtimmung oder Geſtalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denſelben Dienſt leiſten kann; — ein Cirkel von Gegenſeitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache ſelbſt, weder was die eine noch die andere iſt. Es werden dabei theils ſinnliche Beſtimmungen aus der gemeinen Anſchauung aufgenommen, die freilich etwas Anderes bedeuten ſollen, als ſie ſagen, theils wird das an ſich Bedeutende, die reinen Beſtimmungen des Gedankens, wie Subject, Object, Subſtanz, Urſache, das Allgemeine u. ſ. f. gerade ſo unbeſehen und unkritiſch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expanſion und Contraction; ſo daß jene Metaphyſik ſo unwiſſenſchaftlich iſt, als dieſe ſinnlichen Vorſtellungen.

Statt des inneren Lebens und der Selbſtbewegung ſeines Daſeyns wird nun eine ſolche einfache Beſtimmtheit von der Anſchauung, das heißt hier, dem ſinnlichen Wiſſen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgeſprochen und dieſe äußerliche und leere Anwendung der Formel die Conſtruction genannt. — Es iſt mit ſolchem Formalismus derſelbe Fall, als mit jedem. Wie ſtumpf müßte der Kopf ſeyn, dem nicht in einer Viertelſtunde die Theorie, daß es aſtheniſche, ſtheniſche und indirect aſtheniſche Krankheiten und ebenſo viele Heilplane gebe, beigebracht, und der nicht, da ein ſolcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieſer kleinen Zeit in einen theoretiſchen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphiloſophiſche Formalismus etwa lehrt, der Verſtand ſey die Electricität, oder das Thier ſey der Stickſtoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord und ſo fort, oder repräſentire ihn, ſo nackt wie es hier ausgedrückt iſt oder

auch mit mehr Terminologie zusammengebraut: so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs ertheilt, die Hauptsache aber, den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellug auszusprechen erspart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, so wie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den abstracten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen, und sich selbst zu der geahndeten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichen Thun glückwünschen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. — Es würde schwer zu entscheiden seyn, was dabei größer ist, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden ist, mit solcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieses Universalmittels; die eine unterstützt die andere. Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf diese Weise alles einzurangiren, hervorbringt, ist nichts geringeres, als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist, und die, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch

nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen hat. — Daß ſich dieſe Manier zugleich zur einfarbigen abſoluten Malerei vollendet, indem ſie auch, der Unterſchiede des Schema's ſich ſchämend, ſie als der Reflexion angehörig in die Leerheit des Abſoluten verſenkt, auf daß die reine Identität, das formloſe Weiße, hergeſtellt werde, iſt oben ſchon bemerkt worden. Jene Gleichfarbigkeit des Schema's und ſeiner lebloſen Beſtimmungen, und dieſe abſolute Identität, und das Uebergehen von einem zum anderen, iſt eines gleich todter Verſtand, als das andere, und gleich äußerliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schickſale nicht nur nicht entgehen, ſo entlebt, und entgeiſtet zu werden, und ſo geſchunden ſeine Haut vom lebloſen Wiſſen und deſſen Eitelkeit umgenommen zu ſehen. Vielmehr iſt noch in dieſem Schickſale ſelbſt die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geiſter, ausübt, zu erkennen, ſo wie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Beſtimmtheit der Form, in der ſeine Vollendung beſteht, und die es allein möglich macht, daß dieſe Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wiſſenſchaft darf ſich nur durch das eigene Leben des Begriffs organiſiren; in ihr iſt die Beſtimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Daſeyn aufgeklebt wird, die ſich ſelbſt bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seyenden iſt, ſich eines Theils ein Anderes und ſo zu ſeinem immanenten Inhalte zu werden; anderen Theils nimmt es dieſe Entfaltung oder dieß ſein Daſeyn in ſich zurück, d. h., macht ſich ſelbſt zu einem *Momente* und vereinfacht ſich zur Beſtimmtheit. In jener Bewegung iſt die *Negativität* das Unterſcheiden und das Setzen des *Daſeyns*; in dieſem Zurückgehen in ſich iſt ſie das Werden der *beſtimmten Einfachheit*. Auf dieſe Weiſe iſt es, daß der Inhalt ſeine Beſtimmtheit nicht von einem anderen empfangen und aufgeheftet zeigt, ſondern er giebt ſie ſich ſelbſt, und rangirt ſich aus ſich zum Momente und zu einer Stelle des

Ganzen. Der tabellarische Verstand behält für sich die Nothwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Concrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangirt; oder vielmehr er behält dieß nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfniß derselben; sonst würde er sein Schematisiren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen, als mit einer Inhaltsanzeige; er giebt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht. — Wenn die Bestimmtheit (auch eine solche wie z. B. Magnetismus) eine an sich concrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas Todtem herabgesunken, da sie von einem anderen Daseyn nur prädicirt, und nicht als immanentes Leben dieses Daseyns, oder wie sie in diesem ihre einheimische und eigenthümliche Selbsterzeugung und Darstellung hat, erkannt ist. Diese Hauptsache hinzuzufügen, überläßt der formelle Verstand den Anderen. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze, und steht über dem einzelnen Daseyn, von dem er spricht, d. h., er sieht es gar nicht. Das wissenschaftliche Erkennen erfordert vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe ist, die innere Nothwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jener Uebersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, doch nicht eher als bis die Erfüllung und der Inhalt sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu Einer Seite eines Daseyns herabsetzt, und in seine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergirt das einfache sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichthume, worin seine Reflexion verloren schien.

Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Substanz an ihr selbst Subject ist, ist aller Inhalt seine eigene

Reflexion in sich. Das Bestehen oder die Substanz eines Daseyns ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraction; und diese ist das Denken. Wenn ich sage Qualität, sage ich die einfache Bestimmtheit; durch die Qualität ist ein Daseyn von einem anderen unterschieden, oder ist ein Daseyn; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich. Aber dadurch ist es wesentlich der Gedanke. — Hierin ist es begriffen, daß das Seyn Denken ist; hierein fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seyns abzugehen pflegt. — Dadurch, daß das Bestehen des Daseyns die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraction ist, ist es die Abstraction seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung, — seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, — sein Werden. — Durch diese Natur des Seyenden und insofern das Seyende diese Natur für das Wissen hat, ist dieses nicht die Thätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in sich aus dem Inhalte heraus; die Wissenschaft ist nicht jener Idealismus, der an die Stelle des behauptenden Dogmatismus als ein versichernder Dogmatismus oder der Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst trat, — sondern indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Thätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Andersseyn; so ist sie die List, die, der Thätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr concretes Leben, darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun ist.

Wenn oben die Bedeutung des Verstandes nach der Seite des Selbstbewußtseyns der Substanz angegeben wurde, so erhellt

aus dem hier Gesagten seine Bedeutung nach der Bestimmung derselben als Seyender. — Das Daseyn ist Qualität, sichselbstgleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieß ist der Verstand des Daseyns. Dadurch ist es νοῦς, als für welchen Anaragoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen bestimmter die Natur des Daseyns als εἶδος oder ἰδέα, d. h bestimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art scheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu seyn, die zu dieser Zeit grassiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir sehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff bestimmt bezeichnet, verschmäht, und einen andern vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet. — Eben darin, daß das Daseyn als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der νοῦς, die Einfachheit, ist die Substanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichselbstgleichheit willen erscheint sie als fest und bleibend. Aber diese Sichselbstgleichheit ist ebenso Negativität; dadurch geht jenes feste Daseyn in seine Auflösung über. Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu seyn, daß sie sich auf Anderes bezieht, und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt angethan zu werden; aber daß sie ihr Andersseyn selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dieß ist eben in jener Einfachheit des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sichselbstbewegende und unterscheidende Gedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine Begriff. So ist also die Verständigkeit ein Werden, und als dieß Werden ist sie die Vernünftigkeit.

In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Seyn sein Begriff zu seyn, besteht überhaupt die logische Nothwendigkeit; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebensosehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das Specula-

tive. — Die concrete Gestalt, sich selbst bewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr concretes Daseyn ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Daseyn. Es ist darum unnöthig, dem concreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzuthun; jener ist an ihm selbst das Uebergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äußerliche Formalismus zu seyn, weil die Form das einheimische Werden des concreten Inhalts selbst ist.

Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, theils von dem Inhalte ungetrennt zu seyn, theils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der speculativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. — Das hier Gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine anticipirte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum Theil erzählenden Exposition; und ist darum auch ebenso wenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sey nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen, als ausgemachte und bekannte Wahrheiten, in Erinnerung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. — Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaction des Wissens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu seyn, um die Freiheit und eigene Einsicht, die eigene Autorität gegen die fremde (denn unter dieser Gestalt erscheint das jetzt zuerst Aufgenommene), zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daß etwas gelernt worden sey, wegzuschaffen, so wie bei der Beifallgebenden Annahme des Unbekannten die Reaction derselben Art in dem besteht, was in einer anderen Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z. B. des Ansichseyns, des Fürsich-

seyns, der Sichselbstgleichheit und so fort; denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her räsonnirt. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtseyn, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu seyn. Das andere, das Räsonniren, hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemuthet, diese Freiheit aufzugeben, und statt das willkürlichbewegende Princip des Inhalts zu seyn, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigene Natur, d. h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.

Es sind an dem räsonnirenden Verhalten die beiden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreifende Denken ihm entgegengesetzt ist. — Theils verhält sich jenes negativ gegen den aufgefaßten Inhalt, weiß ihn zu widerlegen und zu nichte zu machen. Daß dem nicht so sey, diese Einsicht ist das bloß Negative, es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht, sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas Anderes irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. — Diese Eitelkeit drückt nicht nur dieß aus, daß dieser Inhalt eitel, sondern auch, daß diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt. Dadurch, daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie

überhaupt nicht in der Sache, ſondern immer darüber hinaus; ſie bildet ſich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu ſeyn, als eine inhaltsreiche Einſicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte ſelbſt an, und iſt ſowohl als ſeine immanente Bewegung und Beſtimmung wie als Ganzes derſelben das Poſitive. Als Reſultat aufgefaßt, iſt es das aus dieſer Bewegung herkommende, das beſtimmte Negative, und hiermit ebenſo ein poſitiver Inhalt.

In Anſehung deſſen aber, daß ſolches Denken einen Inhalt hat, es ſey der Vorſtellungen oder Gedanken, oder der Vermiſchung beider, hat es eine andere Seite, die ihm das Begreifen erſchwert. Die merkwürdige Natur derſelben hängt mit dem oben angegebenen Weſen der Idee ſelbſt enge zuſammen, oder drückt ſie vielmehr aus, wie ſie als die Bewegung erſcheint, die denkendes Auffaſſen iſt. — Wie nämlich in ſeinem negativen Verhalten, wovon ſo eben die Rede war, das räſonnirende Denken ſelber das Selbſt iſt, in das der Inhalt zurückgeht, ſo iſt dagegen in ſeinem poſitiven Erkennen das Selbſt ein vorgeſtelltes Subject, worauf ſich der Inhalt als Accidens und Prädicat bezieht. Dieß Subject macht die Baſis aus, an die der Inhalt geknüpft wird und auf der die Bewegung hin und wieder läuft. Anders verhält es ſich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbſt des Gegenſtandes iſt, das ſich als ſein Werden darſtellt, iſt es nicht ein ruhendes Subject, das unbewegt die Accidenzen trägt, ſondern der ſich bewegende und ſeine Beſtimmungen in ſich zurücknehmende Begriff. In dieſer Bewegung geht jenes ruhende Subject ſelbſt zu Grunde; es geht in die Unterſchiede und den Inhalt ein, und macht vielmehr die Beſtimmtheit, d. h. den unterſchiedenen Inhalt wie die Bewegung deſſelben aus, ſtatt ihr gegenüberſtehen zu bleiben. Der feſte Boden, den das Räſonniren an dem ruhenden Subjecte hat, ſchwankt alſo, und nur dieſe Bewegung ſelbſt wird der Gegenſtand. Das Subject, das ſeinen Inhalt erfüllt,

hört auf, über diesen hinaus zu gehen, und kann nicht noch andere Prädicate oder Accidenzen haben. Die Zerstreutheit des Inhalts ist umgekehrt dadurch unter das Selbst gebunden; es ist nicht das Allgemeine, das frei vom Subjecte mehreren zukäme. Der Inhalt ist somit in der That nicht mehr Prädicat des Subjects, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist. Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Accidenzen oder Prädicaten fortzulaufen, und mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädicate und Accidenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädicats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, um es so vorzustellen, einen Gegenstoß. Vom Subjecte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädicat vielmehr die Substanz ist, das Subject zum Prädicat übergegangen und hiermit aufgehoben; und indem so das, was Prädicat zu seyn scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten. — Sonst ist zuerst das Subject als das gegenständliche fixe Selbst zu Grunde gelegt; von hier aus geht die nothwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädicate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjects das wissende Ich selbst ein, und ist das Verknüpfen der Prädicate und das sie haltende Subject. Indem aber jenes erste Subject in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweite Subject, nämlich das wissende, jenes, mit dem es schon fertig seyn und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädicate vor, und statt in dem Bewegen des Prädicats das Thuende, als Räsonniren, ob jenem dieß oder jenes Prädicat beizulegen wäre, seyn zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu thun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammen seyn.

Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied

des Subjects und Prädicats in sich schließt, durch den speculativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält. — Dieser Conflict der Form eines Satzes überhaupt, und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und dem Accente stattfindet. Der Rhythmus resultirt aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjects und Prädicats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit soll als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Accent, der seine Erfüllung unterscheidet; daß aber das Prädicat die Substanz ausdrückt, und das Subject selbst ins Allgemeine fällt, ist die Einheit, worin jener Accent verklingt.

Um das Gesagte durch Beispiele zu erläutern, so ist in dem Satz: Gott ist das Seyn, das Prädicat das Seyn; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subject zerfließt. Seyn soll hier nicht Prädicat, sondern das Wesen seyn; dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu seyn, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subject. — Das Denken, statt im Uebergange vom Subjecte zum Prädicate weiter zu kommen, fühlt sich, da das Subject verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjects, weil es dasselbe vermißt, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädicat selbst als ein Subject, als das Seyn, als das Wesen ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjects erschöpft, das Subject unmittelbar auch im Prädicate; und nun, statt daß es im Prädicate in sich gegangen die freie Stellung des Räsonnirens erhielte, ist es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigstens ist die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu seyn. — So auch wenn gesagt wird, das Wirkliche ist das Allgemeine, so vergeht das Wirkliche, als Subject, in seinem Prädicate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung

des Prädicats haben, so daß der Satz dieß aussagte, das Wirkliche sey allgemein, sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjecte hatte, als es im Prädicate darauf zurückgeworfen wird, und in diesem nicht in sich, sondern in das Subject des Inhalts zurückgeht.

Auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen großen Theils die Klagen über die Unverständlichkeit philosophischer Schriften, wenn anders im Individuum die sonstigen Bedingungen der Bildung, sie zu verstehen, vorhanden sind. Wir sehen in dem Gesagten den Grund des ganz bestimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daß Mehreres erst wiederholt gelesen werden müsse, ehe es verstanden werden könne; — ein Vorwurf, der etwas Ungebührliches und Letztes enthalten soll, so daß er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulasse. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandtniß es damit hat. Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjects und Prädicats, und des gewöhnten Verhaltens des Wissens. Dieß Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Correction seiner Meinung nöthigt das Wissen auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der speculativen und der räsonnirenden Weise aus, wenn einmal das vom Subjecte Gesagte die Bedeutung seines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung seines Prädicats oder Accidens. — Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu seyn, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Theile eines Satzes ausschlösse.

In der That hat auch das nicht speculative Denken sein Recht, das gültig, aber in der Weise des speculativen Satzes nicht

beachtet iſt. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weiſe geſchehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern dieſe entgegengeſetzte Bewegung muß ausgeſprochen werden; ſie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, ſondern dieß Zurückgehen des Begriffs in ſich muß dargeſtellt ſeyn. Dieſe Bewegung, welche das ausmacht, was ſonſt der Beweis leiſten ſollte, iſt die dialektiſche Bewegung des Satzes ſelbſt. Sie allein iſt das wirkliche Speculative, und nur das Ausſprechen derſelben iſt ſpeculative Darſtellung. Als Satz iſt das Speculative nur die innerliche Hemmung und die nichtdaſeyende Rückkehr des Weſens in ſich. Wir ſehen uns daher oft von philoſophiſchen Expoſitionen an dieſes innere Anſchauen verwieſen, und dadurch die Darſtellung der dialektiſchen Bewegung des Satzes erſpart, die wir verlangten. — Der Satz ſoll ausdrücken, was das Wahre iſt, aber weſentlich iſt es Subject; als dieſes iſt es nur die dialektiſche Bewegung, dieſer ſich ſelbſt erzeugende, fortleitende und in ſich zurückgehende Gang. — Bei dem ſonſtigen Erkennen macht der Beweis dieſe Seite der ausgeſprochenen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweiſe getrennt worden, iſt in der That der Begriff des philoſophiſchen Beweiſens verloren gegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektiſche Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Theilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit ſcheint daher immer zurückzukehren, und eine Schwierigkeit der Sache ſelbſt zu ſeyn. — Es iſt dieß dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweiſe ſo vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, ſelbſt wieder einer Begründung bedürfen, und ſo fort ins Unendliche. Dieſe Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweiſen, von dem die dialektiſche Bewegung verſchieden iſt, und ſomit dem äußerlichen Erkennen an. Was dieſe ſelbſt betrifft, ſo iſt ihr Element der reine Begriff, hiermit hat ſie einen Inhalt, der durch und durch Subject an ihm ſelbſt iſt. Es kommt alſo kein ſolcher Inhalt vor, der als zum

Grunde liegendes Subject sich verhielte, und dem seine Bedeutung als ein Prädicat zukäme; der Satz ist unmittelbar eine nur leere Form. — Außer dem sinnlich angeschauten oder vorgestellten Selbst ist es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subject, das leere begrifflose Eins bezeichnet. Aus diesem Grunde kann es z. B. dienlich seyn, den Namen: Gott, zu vermeiden, weil dieß Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjects ist; da hingegen z. B. das Seyn, oder das Eine, die Einzelnheit, das Subject, selbst auch unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Subjecte speculative Wahrheiten gesagt werden, so entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subject vorhanden ist, und sie bekommen durch diesen Umstand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit. — Von dieser Seite wird also auch das Hinderniß, das in der Gewohnheit liegt, das speculative Prädicat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Wesen zu fassen, durch die Schuld des philosophischen Vortrags selbst vermehrt und verringert werden können. Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Speculativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist.

So sehr als das räsonnirende Verhalten, ist dem Studium der Philosophie die nicht räsonnirende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nöthig zu haben meint zurückzukommen, sondern sie zu Grunde legt und sie aussprechen, so wie durch sie richten und absprechen zu können glaubt. Von dieser Seite thut es besonders Noth, daß wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophiren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derselben nöthig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurtheil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn

er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande sey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philosophiren, und die Philosophie zu beurtheilen verstehe, weil er den Maaßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, — als ob er den Maaßstab eines Schuhes nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. — Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden, und diese da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wissen gehalten, und es fehlt sehr an der Einsicht, daß was, auch dem Inhalte nach, in irgend einer Kenntniß und Wissenschaft Wahrheit ist, diesen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philosophie erzeugt worden; daß die anderen Wissenschaften, sie mögen es mit Räsonniren ohne die Philosophie versuchen, so viel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die eben so reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophiren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Aequivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Cichorie ein Surrogat des Kaffee's zu seyn gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich, zu bemerken, daß die Unwissenheit und die formwie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstracten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu seyn versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassirte bekanntlich einst ebenso in der Poesie; statt Poesie aber, wenn das Produciren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prose oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philosophiren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für

ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Combinationen einer durch den Gedanken nur desorganisirten Einbildungskraft zu Markte, — Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind.

Dagegen im ruhigeren Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend giebt das natürliche Philosophiren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum Besten. Wird ihm die Unbedeutenheit derselben vorgehalten, so versichert es dagegen, daß der Sinn und die Erfüllung in seinem Herzen vorhanden sey, und auch so bei Anderen vorhanden seyn müsse, indem es überhaupt mit der Unschuld des Herzens und der Reinheit des Gewissens und dergleichen, letzte Dinge gesagt zu haben meint, wogegen weder Einrede stattfinde, noch etwas weiteres gefordert werden könne. Es war aber darum zu thun, daß das Beste nicht im Inneren zurückbliebe, sondern aus diesem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, diese Mühe konnte längst erspart werden; denn sie sind längst etwa im Katechismus, in den Sprüchwörtern des Volks u. s. f. zu finden. — Es ist nicht schwer, solche Wahrheiten an ihrer Unbestimmtheit oder Schiefheit zu fassen, oft die gerade entgegengesetzten ihrem Bewußtseyn in ihm selbst aufzuzeigen. Es wird, indem es sich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daß ausgemachtermaßen dem so und so, jenes aber Sophistereien seyen; — ein Schlagwort des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: Träumereien, die Unwissenheit der Philosophie sich für diese ein für allemal gemerkt hat. — Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; — mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Uebereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre

Exiſtenz iſt nur in der zu Stande gebrachten Gemeinſamkeit der Bewußtſeyn. Das Widermenſchliche, das Thieriſche beſteht darin, im Gefühle ſtehen zu bleiben und nur durch dieſes ſich mittheilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wiſſenſchaft gefragt würde, ſo kann kein bequemerer angegeben werden, als der, ſich auf den geſunden Menſchenverſtand zu verlaſſen, und um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philoſophie fortzuſchreiten, Recenſionen von philoſophiſchen Schriften, etwa gar die Vorreden und erſten Paragraphen derſelben zu leſen; denn dieſe geben die allgemeinen Grundſätze, worauf alles ankommt, und jene neben der hiſtoriſchen Notiz noch die Beurtheilung, die ſogar, weil ſie Beurtheilung iſt, über das Beurtheilte hinaus iſt. Dieſer gemeine Weg macht ſich im Hausrocke; aber im hohenprieſterlichen Gewande ſchreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher — einen Weg, der vielmehr ſchon ſelbſt das unmittelbare Seyn im Centrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze iſt. Wie jedoch ſolche Tiefe noch nicht den Quell des Weſens offenbart, ſo ſind dieſe Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wiſſenſchaftliche Einſicht iſt nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wiſſens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbeſtimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menſchenverſtandes, ſondern gebildete und vollſtändige Erkenntniß, — noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie ſich verderbenden Anlage der Vernunft, ſondern die zu ihrer einheimiſchen Form gediehene Wahrheit iſt, welche fähig iſt, das Eigenthum aller ſelbſtbewußten Vernunft zu ſeyn.

Indem ich das, wodurch die Wiſſenſchaft exiſtirt, in die Selbſtbewegung des Begriffs ſetze, ſcheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorſtellungen unſerer Zeit über die Natur und Geſtalt der Wahrheit hiervon abweichen, ja ganz entgegen ſind, einem Verſuche, das Syſtem der

Wissenschaft in jener Bestimmung darzustellen, keine günstige Aufnahme zu versprechen. Inzwischen kann ich bedenken, daß, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philosophie Plato's in seine wissenschaftlich werthlosen Mythen gesetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die aristotelische Philosophie um ihrer speculativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato, wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der That nichts anderes als der reine Begriff seyn sollte, — daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Werth selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt, und wenn auch die Anderen es anders nehmen, nur durch sie in der That sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren und sie in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt seyn, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieses Effects bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren, und die Ueberzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren. Hierbei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmüthiger Weise die Schuld, daß ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Competenz gewiß, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Thun dieser Todten, wenn sie ihre

Todten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einſicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachſamer und ihr Urtheil ſchneller beſtimmt iſt, ſo daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, ſchon vor der Thüre ſtehen, ſo iſt hiervon oft die langſamere Wirkung zu unterſcheiden, welche die Aufmerkſamkeit, die durch imponirende Verſicherungen erzwungen wurde, ſo wie den wegwerfenden Tadel berichtigt, und einem Theile eine Mitwelt erſt in einiger Zeit giebt, während ein anderer nach dieſer keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geiſtes ſo ſehr erſtarkt und die Einzelnheit, wie ſich gebührt, um ſo viel gleichgültiger geworden iſt, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fordert, der Antheil, der an dem geſammten Werke des Geiſtes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering ſeyn kann, ſo muß dieſes, wie die Natur der Wiſſenſchaft ſchon es mit ſich bringt, ſich um ſo mehr vergeſſen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muß ebenſo weniger von ihm gefordert werden, wie es ſelbſt weniger von ſich erwarten und für ſich fordern darf.

Einleitung.

Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sey, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniß scheint gerecht, theils daß es verschiedene Arten der Erkenntniß geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks seyn möchte, hiermit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgniß muß sich wohl sogar in die Ueberzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was Ansich ist, durch das Erkennen dem Bewußtseyn zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sey, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache, sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formirung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Thätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in bei-

den Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegentheil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Uebelstande durch die Kenntniß der Wirkungsweise des Werkzeugs abzuhelfen steht; denn sie macht es möglich, den Theil, welcher in der Vorstellung, die wir durch das Werkzeug vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen, und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, so ist uns das Ding, — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und seyn wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene giebt, als nur die unmittelbare und somit müheloſe Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein Medium uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung, oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen wenn die Besorgniß, in Irrthum zu gerathen, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dieß Mißtrauen gesetzt, und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist. In der That setzt sie etwas und

zwar manches als Wahrheit voraus, und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Consequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sey. Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus; vorzüglich aber dieß, daß das Absolute auf einer Seite stehe, und das Erkennen auf der anderen Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sey; eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrthume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen giebt.

Diese Consequenz ergiebt sich daraus, daß das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterschied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr; und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sey, doch anderer Wahrheit fähig seyn könne. Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinausläuft, und das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, die erst zu erlangen ist.

Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und so fort, — Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen, — statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien, und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, — so wie statt mit Antworten auf alles dieses sich

herumzuplacken, könnten ſie als zufällige und willkürliche Vorſtellungen geradezu verwerfen, und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Abſoluten, dem Erkennen, auch dem Objectiven und Subjectiven, und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgeſetzt wird, ſogar als Betrug angeſehen werden. Denn das Vorgeben, theils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt iſt, theils auch, daß man ſelbſt ihren Begriff hat, ſcheint eher nur die Hauptſache erſparen zu ſollen, nämlich dieſen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe geſpart werden, von ſolchen Vorſtellungen und Redensarten, wodurch die Wiſſenſchaft ſelbſt abgewehrt werden ſoll, überhaupt Notiz zu nehmen; denn ſie machen nur eine leere Erſcheinung des Wiſſens aus, welche vor der auftretenden Wiſſenſchaft unmittelbar verſchwindet. Aber die Wiſſenſchaft darin, daß ſie auftritt, iſt ſie ſelbſt eine Erſcheinung; ihr Auftreten iſt noch nicht ſie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es iſt hierbei gleichgültig, ſich vorzuſtellen, daß ſie die Erſcheinung iſt, weil ſie neben anderem auftritt, oder jenes andere unwahre Wiſſen ihr Erſcheinen zu nennen. Die Wiſſenſchaft muß ſich aber von dieſem Scheine befreien, und ſie kann dieß nur dadurch, daß ſie ſich gegen ihn wendet. Denn ſie kann ein Wiſſen, welches nicht wahrhaft iſt, weder als eine gemeine Anſicht der Dinge nur verwerfen, und verſichern, daß ſie eine ganz andere Erkenntniß, und jenes Wiſſen für ſie gar nichts iſt; noch ſich auf die Ahnung eines Beſſern in ihm ſelbſt berufen. Durch jene Verſicherung erklärte ſie ihr Seyn für ihre Kraft; aber das unwahre Wiſſen beruft ſich eben ſo darauf, daß es iſt, und verſichert, daß ihm die Wiſſenſchaft nichts iſt; ein trockenes Verſichern gilt aber gerade ſo viel als ein anderes. Noch weniger kann ſie ſich auf die beſſere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm ſelbſt die Hinweiſung auf ſie ſey; denn eines Theils beriefe ſie ſich eben ſo wieder auf ein Seyn; andern Theils aber auf ſich, als auf die Weiſe, wie ſie im nicht wahrhaften Erkennen

ist, d. h., auf eine schlechte Weise ihres Seyns, und auf ihre Erscheinung vielmehr, als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigenthümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu seyn, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtseyns, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Das natürliche Bewußtseyn wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu seyn. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisirung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reelste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisirte Begriff ist. Dieser sich vollbringende Skepticismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem Vorsatze, in der Wissenschaft auf die Autorität sich den

Gedanken anderer nicht zu ergeben, ſondern alles ſelbſt zu prüfen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen, oder beſſer noch, alles ſelbſt zu produciren, und nur die eigene That für das Wahre zu halten. Die Reihe ſeiner Geſtaltungen, welche das Bewußtſeyn auf dieſem Wege durchläuft, iſt vielmehr die ausführliche Geſchichte der Bildung des Bewußtſeyns ſelbſt zur Wiſſenſchaft. Jener Vorſatz ſtellt die Bildung in der einfachen Weiſe des Vorſatzes als unmittelbar abgethan und geſchehen vor; dieſer Weg aber iſt gegen dieſe Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Ueberzeugung folgen, iſt allerdings mehr, als ſich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Ueberzeugung, iſt nicht nothwendig der Inhalt deſſelben geändert und an die Stelle des Irrthums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Syſteme des Meinens und des Vorurtheils zu ſtecken, unterſcheidet ſich von einander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weiſe beiwohnt. Der ſich auf den ganzen Umfang des erſcheinenden Bewußtſeyns richtende Skepticismus macht dagegen den Geiſt erſt geſchickt zu prüfen, was Wahrheit iſt, indem er eine Verzweiflung an den ſogenannten natürlichen Vorſtellungen, Gedanken und Meinungen zu Stande bringt, welche es gleichgültig iſt eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtſeyn, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der That deſſen unfähig iſt, was es unternehmen will.

Die Vollſtändigkeit der Formen des nicht realen Bewußtſeyns wird ſich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zuſammenhanges ſelbſt ergeben. Um dieß begreiflich zu machen, kann im Allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darſtellung des nicht wahrhaften Bewußtſeyns in ſeiner Unwahrheit nicht eine bloß negative Bewegung iſt. Eine ſolche einſeitige Anſicht hat das natürliche Bewußtſeyn überhaupt von ihr; und ein Wiſſen, welches dieſe Einſeitigkeit zu ſeinem Weſen macht, iſt

eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseyns, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt, und darin sich darbieten wird. Sie ist nämlich der Skepticismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht, und davon abstrahirt, daß dieß Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultirt. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt. Der Skepticismus, der mit der Abstraction des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob, und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergiebt.

Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso nothwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Daseyn hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dieß Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dieß Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl

zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sey daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit; oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche Alles in seiner Art gut zu finden versichert; diese Versicherung leidet ebenso Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art ist. Oder die Furcht vor der Wahrheit mag sich vor sich und anderen hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheuter zu seyn, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eigenen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichseyn.

Wie dieses vorläufig und im Allgemeinen über die Weise und Nothwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die Methode der Ausführung etwas zu erinnern dienlich seyn. Diese Darstellung als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen, und als Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als Maaßstab zu Grunde gelegt wird, stattfinden zu können. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maaßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maaßstab überhaupt, und eben so die Wissenschaft, wenn sie der Maaßstab wäre, ist dabei als das Wesen oder als das Ansich angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auf-

tritt, hat weder sie selbst, noch was es sey, sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt, und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können.

Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstracten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtseyn vorkommen. Dieses unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dieß ausgedrückt wird, es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens, oder des Seyns von Etwas für ein Bewußtseyn ist das Wissen. Von diesem Seyn für ein Anderes unterscheiden wir aber das Ansichseyn; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden, und gesetzt als seyend auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit. Was eigentlich an diesen Bestimmungen sey, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten.

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und das Ansich desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Seyn für uns; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maaßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewußtseyn giebt seinen Maaßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn; denn die Unterscheidung, welche so eben ge-

macht ist, fällt in es. Es ist in ihm eines für ein Anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmung des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dieß Andere nicht nur für es, sondern auch außer dieser Beziehung oder an sich; das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewußtseyn innerhalb seiner für das Ansich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maaßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber, das Seyende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes den Begriff, und verstehen dagegen unter dem Gegenstande, ihn als Gegenstand, nämlich wie er für ein Anderes ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dieß für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstseyn, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiermit wir nicht nöthig haben, Maaßstäbe mitzubringen, und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu appliciren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maaßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtseyn selbst vorhanden sind, wird eine Zuthat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen Prüfung überhoben, so daß, indem das Bewußtseyn sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewußtseyn ist einer Seits Bewußtseyn des Gegenstandes, anderer Seits Bewußtseyn seiner selbst; Bewußtseyn dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtseyn seines Wissens davon. Indem beide für dasselbe sind, ist es selbst ihre Ver-

gleichung; es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu seyn, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Seyn des Gegenstandes für das Bewußtseyn ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtseyn sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewußtseyn, daß dasjenige, was ihm vorher das Ansich war, nicht an sich ist, oder daß es nur für es an sich war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maaßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maaßstab er seyn sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maaßstabes.

Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem so eben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtseyn weiß Etwas, dieser Gegen-

stand ist das Wesen oder das Ansich; er ist aber auch für das Bewußtseyn das Ansich; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtseyn jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten, das für es Seyn dieses Ansich. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst zu seyn, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das Ansich zu seyn, und wird ihm zu einem solchen, der nur für es das Ansich ist; somit aber ist dann dieß: das für es Seyn dieses Ansich, das Wahre, das heißt aber, dieß ist das Wesen, oder sein Gegenstand. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Uebergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem andern Gegenstande, an dem man sagt, daß die Erfahrung gemacht sey, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das für das Bewußtseyn des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs, an einem andern Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine Auffassen dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine Umkehrung des Bewußtseyns selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zuthat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtseyn ist, das wir betrachten. Es ist aber dieß in der That auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser

Darstellung zum Skepticismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergiebt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern nothwendig als Nichts desjenigen, dessen Resultat es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. Dieß bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtseyn zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das Ansich zu einem für das Bewußtseyn Seyn des Ansich wird, dieß der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseyns auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur diese Nothwendigkeit selbst, oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtseyn, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseyns, welches nicht für das Bewußtseyn, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen; für es ist dieß Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns.

Die Erfahrung, welche das Bewußtseyn über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigenthümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstracte, reine Momente zu seyn, sondern so, wie sie für das Bewußtseyn sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des

Ganzen Geſtalten des Bewußtſeyns ſind. Indem es zu ſeiner wahren Exiſtenz ſich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es ſeinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes iſt, behaftet zu ſeyn, oder wo die Erſcheinung dem Weſen gleich wird, ſeine Darſtellung hiermit mit eben dieſem Punkte der eigentlichen Wiſſenſchaft des Geiſtes zuſammenfällt, und endlich, indem es ſelbſt dieß ſein Weſen erfaßt, wird es die Natur des abſoluten Wiſſens ſelbſt bezeichnen.

A. Bewußtſeyn.

I.

Die ſinnliche Gewißheit oder das Dieſes und das Meinen.

Das Wiſſen, welches zuerſt oder unmittelbar unſer Gegenſtand iſt, kann kein anderes ſeyn, als dasjenige, welches ſelbſt unmittelbares Wiſſen, Wiſſen des Unmittelbaren oder Seyenden iſt. Wir haben uns ebenſo unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, alſo nichts an ihm, wie es ſich darbietet, zu verändern, und von dem Auffaſſen das Begreifen abzuhalten.

Der concrete Inhalt der ſinnlichen Gewißheit läßt ſie unmittelbar als die reichſte Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erſcheinen, für welchen ebenſowohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, worin er ſich ausbreitet, — hinaus, als wenn wir uns ein Stück aus dieſer Fülle nehmen, und durch Theilung in daſſelbe hineingehen, keine Grenze zu finden iſt. Sie erſcheint außerdem als die wahrhafteſte; denn ſie hat von dem Gegenſtande noch nichts weggelaſſen, ſondern ihn in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit vor ſich. Dieſe Gewißheit aber giebt in der That ſich ſelbſt für die abſtracteſte und ärmſte Wahrheit aus. Sie ſagt von dem, was ſie weiß, nur dieß aus: es iſt; und ihre Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache; das Bewußtſeyn ſeiner Seits iſt in dieſer Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieſer, und der Gegenſtand ebenſo nur als reines Dieſes. Ich, dieſer, bin dieſer Sache nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtſeyn hierbei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken be-

wegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittelung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist; sie ist, dieß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Seyn oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Ebenso ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtseyn ist Ich, weiter nichts, ein reiner Dieser; der Einzelne weiß reines Dieses, oder das Einzelne.

An dem reinen Seyn aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Seyn, die beiden schon genannten Diesen, ein Dieser als Ich, und ein Dieses als Gegenstand herausfallen. Reflectiren wir über diesen Unterschied, so ergiebt sich, daß weder das Eine noch das Andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein Anderes, nämlich die Sache: und diese ist ebenso in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich.

Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittelung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst, und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache Unmit-

telbarseyende, oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand; das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein Anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das seyn oder auch nicht seyn kann. Der Gegenstand aber ist das Wahre und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewißheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu seyn, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflectiren und nachzudenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: Was ist das Dieses? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das Jetzt, und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebenso wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir Jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.

Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seyendes; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseyendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso verhält es sich gegen den Tag, der es Jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, oder als ein Negatives über-

haupt. Dieſes ſich erhaltende Jetzt iſt daher nicht ein unmittelbares, ſondern ein vermitteltes; denn es iſt als ein bleibendes und ſich erhaltendes dadurch beſtimmt, daß Anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht iſt. Dabei iſt es eben noch ſo einfach als zuvor, Jetzt, und in dieſer Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herſpielt; ſo wenig die Nacht und der Tag ſein Seyn iſt, ebenſowohl iſt es auch Tag und Nacht; es iſt durch dieß ſein Andersſeyn gar nicht afficirt. Ein ſolches Einfaches, das durch Negation iſt, weder Dieſes noch Jenes, ein Nichtdieſes, und eben ſo gleichgültig, auch Dieſes wie Jenes zu ſeyn, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine iſt alſo in der That das Wahre der ſinnlichen Gewißheit.

Als ein Allgemeines ſprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir ſagen — iſt: Dieſes, d. h. das allgemeine Dieſes, oder: es iſt; d. h. das Seyn überhaupt. Wir ſtellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieſes, oder das Seyn überhaupt vor, aber wir ſprechen das Allgemeine aus; oder wir ſprechen ſchlechthin nicht, wie wir es in dieſer ſinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber iſt, wie wir ſehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir ſelbſt unmittelbar unſere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der ſinnlichen Gewißheit iſt, und die Sprache nur dieſes Wahre ausdrückt, ſo iſt es gar nicht möglich, daß wir ein ſinnliches Seyn, das wir meinen, je ſagen können.

Es wird derſelbe Fall ſeyn mit der andern Form des Dieſes, mit dem Hier. Das Hier iſt z. B. der Baum. Ich wende mich um, ſo iſt dieſe Wahrheit verſchwunden, und hat ſich in die entgegengeſetzte verkehrt: Das Hier iſt nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Das Hier ſelbſt verſchwindet nicht; ſondern es iſt bleibend im Verſchwinden des Hauſes, Baumes und ſo fort, und gleichgültig Haus, Baum zu ſeyn. Das Dieſes zeigt ſich alſo wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.

Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Seyn als ihr Wesen, aber nicht als Unmittelbares, sondern als ein solches, dem die Negation und Vermittelung wesentlich ist; hiermit nicht als das, was wir unter dem Seyn meinen, sondern das Seyn mit der Bestimmung, daß es die Abstraction oder das rein Allgemeine ist, und unsere Meinung, für welche das Wahre der sinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Jetzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniß, in welchem das Wissen und der Gegenstand zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben, wie sie in diesem Resultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das Wesentliche seyn sollte, ist nun das Unwesentliche der sinnlichen Gewißheit; denn das Allgemeine, zu dem er geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie er für sie wesentlich seyn sollte, sondern sie ist jetzt in dem Entgegengesetzten, nämlich in dem Wissen, das vorher das Unwesentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als meinem Gegenstande, oder im Meinen, er ist, weil Ich von ihm weiß. Die sinnliche Gewißheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens und so fort; das Verschwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß Ich sie fest halte. Das Jetzt ist Tag, weil Ich ihn sehe; das Hier ein Baum, eben darum. Die sinnliche Gewißheit erfährt aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. Ich, Dieser sehe den Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sey

nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieſelbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Verſicherung beider über ihr Wiſſen: die eine verſchwindet aber in der anderen.

Was darin nicht verſchwindet, iſt Ich, als Allgemeines, deſſen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieſes Hauſes, ſondern ein einfaches Sehen iſt, das durch die Negation dieſes Hauſes und ſo fort vermittelt, darin ebenſo einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher ſpielt, gegen das Haus, den Baum iſt. Ich iſt nur allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieſes überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber ſo wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, ſagen kann, ſo wenig bei Ich. Indem ich ſage, dieſes Hier, Jetzt oder ein Einzelnes, ſage ich alle Dieſe, alle Hier, Jetzt, Einzelne; ebenſo, indem ich ſage, Ich, dieſer einzelne Ich, ſage ich überhaupt, alle Ich; jeder iſt das, was ich ſage: Ich, dieſer einzelne Ich. Wenn der Wiſſenſchaft dieſe Forderung als ihr Probierſtein, auf dem ſie ſchlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein ſogenanntes dieſes Ding, oder einen dieſen Menſchen zu deduciren, conſtruiren, a priori zu finden, oder wie man dieß ausdrücken will, ſo iſt billig, daß die Forderung ſage, welches dieſes Ding oder welchen dieſen Ich ſie meine; aber dieß zu ſagen iſt unmöglich.

Die ſinnliche Gewißheit erfährt alſo, daß ihr Weſen weder in dem Gegenſtande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern iſt; denn an beiden iſt das, was Ich meine, vielmehr ein Unweſentliches, und der Gegenſtand und Ich ſind allgemeine, in welchen dasjenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht beſtehen bleibt, oder iſt. Wir kommen hierdurch dahin, das Ganze der ſinnlichen Gewißheit ſelbſt als ihr Weſen zu ſetzen, nicht mehr nur ein Moment derſelben, wie in den beiden Fällen geſchehen iſt, worin zuerſt der dem Ich entgegengeſetzte Gegenſtand, dann Ich ihre

Realität seyn sollte. Es ist also nur die ganze sinnliche Gewißheit selbst, welche an ihr als Unmittelbarkeit festhält, und hierdurch alle Entgegensetzung, die im vorherigen stattfand, aus sich ausschließt.

Diese reine Unmittelbarkeit geht also das Andersseyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum ist, das Andersseyn des Jetzt, als Tages, das in ein Jetzt, das Nacht ist, übergeht; oder ein anderes Ich, dem etwas Anderes Gegenstand ist, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterschied eindringen kann. Ich dieser behaupte also das Hier als Baum, und wende mich nicht um, so daß mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum sieht, oder daß Ich selbst ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nicht-Tag nehme, sondern Ich bin reines Anschauen; Ich für mich bleibe dabei, das Jetzt ist Tag, oder auch dabei, das Hier ist Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Jetzt selbst mit einander, sondern Ich halte an Einer unmittelbaren Beziehung fest: das Jetzt ist Tag.

Da hiermit diese Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir sie auf ein Jetzt, das Nacht ist, oder auf einen Ich, dem es Nacht ist, aufmerksam machen, so treten wir zu ihr hinzu, und lassen uns das Jetzt zeigen, das behauptet wird. Zeigen müssen wir es uns lassen, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit dieses Ich, der sich auf ein Jetzt oder ein Hier einschränkt. Würden wir nachher diese Wahrheit vornehmen, oder entfernt davon stehen, so hätte sie gar keine Bedeutung; denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d. h. uns zu demselben die-

sem Ich, welches das gewißwissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das Unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das Jetzt gezeigt; dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes; und dieß ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch dieß wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der That kein Wesen; es ist nicht, und um das Seyn war es zu thun.

Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derselben: 1. Ich zeige das Jetzt auf, es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als Gewesenes, oder als ein Aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2. Jetzt behaupte Ich als die zweite Wahrheit, daß es gewesen, aufgehoben ist. 3. Aber das Gewesene ist nicht; Ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobenseyn, die zweite Wahrheit auf, negire damit die Negation des Jetzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß Jetzt ist. Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt ist also so beschaffen, daß weder das Jetzt, noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat; es wird Dieses gesetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes gesetzt, oder das Dieses wird aufgehoben: und dieses Andersseyn oder Aufheben des Ersten wird selbst wieder aufgehoben, und so zu dem Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich reflectirte Erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nämlich ein Unmittelbares war; sondern es ist eben ein Insichreflectirtes oder Einfaches, welches im Andersseyn bleibt, was es ist; ein Jetzt, welches absolut viele Jetzt ist; und dieß ist das wahrhafte Jetzt; das Jetzt als einfacher Tag, das viele Jetzt in sich hat,

Stunden; ein solches Jetzt, eine Stunde, ist ebenso viele Minuten, und diese Jetzt gleichfalls viele Jetzt und so fort. — Das Aufzeigen ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Jetzt in Wahrheit ist; nämlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Jetzt zusammengefaßt; und das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines ist.

Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist ebenso ein dieses Hier, das in der That nicht dieses Hier, sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst ebenso dieses vielfache Andersseyn in Oben, Unten und so fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in anderen Hier, aber diese verschwinden eben so; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er ist aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen, nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu seyn, welches, wie der Tag, eine einfache Vielheit der Jetzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.

Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtseyn geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergißt es nur ebenso immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skepticismus aufgestellt wird: die Realität oder das Seyn von äußeren Dingen als diesen, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtseyn; eine solche

Behauptung weiß zugleich nicht, was ſie ſpricht, weiß nicht, daß ſie das Gegentheil von dem ſagt, was ſie ſagen will. Die Wahrheit des ſinnlichen Dieſen für das Bewußtſeyn ſoll allgemeine Erfahrung ſeyn; vielmehr iſt das Gegentheil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtſeyn hebt eine ſolche Wahrheit, wie z. B. das Hier iſt ein Baum, oder das Jetzt iſt Mittag, ſelbſt wieder auf, und ſpricht das Gegentheil aus: das Hier iſt nicht ein Baum, ſondern ein Haus; und was in dieſer die erſte aufhebenden Behauptung wieder eine eben ſolche Behauptung eines ſinnlichen Dieſen iſt, hebt es ſofort ebenſo auf; und wird in aller ſinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dieß erfahren, was wir geſehen haben, das Dieſes nämlich als ein Allgemeines, das Gegentheil deſſen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu ſeyn verſichert. — Bei dieſer Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt ſeyn, die Rückſicht auf das Praktiſche zu anticipiren. In dieſer Rückſicht kann Denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der ſinnlichen Gegenſtände behaupten, geſagt werden, daß ſie in die unterſte Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleuſiniſchen Myſterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweiſen ſind, und das Geheimniß des Eſſens des Brodes und des Trinkens des Weines erſt zu lernen haben; denn der in dieſe Geheimniſſe Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der ſinnlichen Dinge, ſondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils ſelbſt ihre Nichtigkeit, theils ſieht er ſie vollbringen. Auch die Thiere ſind nicht von dieſer Weisheit ausgeſchloſſen, ſondern erweiſen ſich vielmehr am tiefſten in ſie eingeweiht zu ſeyn; denn ſie bleiben nicht vor den ſinnlichen Dingen als an ſich ſeyenden ſtehen, ſondern verzweifelnd an dieſer Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen ſie ohne weiteres zu, und zehren ſie auf; und die ganze Natur feiert, wie ſie, dieſe offenbaren Myſterien, welche es lehren, was die Wahrheit der ſinnlichen Dinge iſt.

Die, welche ſolche Behauptung aufſtellen, ſagen aber, gemäß

Stunden; ein solches Jetzt, eine Stunde, ist ebenso viele Minuten, und diese Jetzt gleichfalls viele Jetzt und so fort. — Das Aufzeigen ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Jetzt in Wahrheit ist; nämlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Jetzt zusammengefaßt; und das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines ist.

Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist ebenso ein dieses Hier, das in der That nicht dieses Hier, sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst ebenso dieses vielfache Andersseyn in Oben, Unten und so fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in anderen Hier, aber diese verschwinden eben so; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er ist aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen, nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu seyn, welches, wie der Tag, eine einfache Vielheit der Jetzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.

Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtseyn geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergißt es nur ebenso immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skepticismus aufgestellt wird: die Realität oder das Seyn von äußeren Dingen als diesen, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtseyn; eine solche

ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und ſo ſie gar nicht zum Worte kommen zu laſſen, dadurch nachhelfen, daß ich dieß Stück Papier aufzeige, ſo mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der ſinnlichen Gewißheit in der That iſt; ich zeige es auf, als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm ſelbſt ein einfaches Zuſammen vieler Hier, d. h. ein Allgemeines iſt, ich nehme ſo es auf, wie es in Wahrheit iſt, und ſtatt ein Unmittelbares zu wiſſen, nehme ich wahr.

II.

Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuſchung.

Die unmittelbare Gewißheit nimmt ſich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit iſt das Allgemeine, ſie aber will das Dieſes nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seyende iſt, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, ſo ſind auch ihre in ihr unmittelbar ſich unterſcheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenſtand ein allgemeiner. Jenes Princip iſt uns entſtanden, und unſer Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erſcheinendes Aufnehmen, wie der ſinnlichen Gewißheit, ſondern ein nothwendiges. In dem Entſtehen des Princips ſind zugleich die beiden Momente, die an ihrer Erſcheinung nur herausfallen, geworden; das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieſelbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, dieß der Gegenſtand. Der Gegenſtand iſt dem Weſen nach daſſelbe, was die Bewegung iſt, ſie die Entfaltung und Unterſcheidung der Momente, er das Zuſammengefaßtſeyn derſelben. Für uns oder an ſich iſt das Allgemeine als Princip das Weſen der Wahrnehmung; und gegen dieſe Abſtraction, die beiden unterſchiedenen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das Unweſent-

liche. Aber in der That, weil beide selbst das Allgemeine oder das Wesen sind, sind sie beide wesentlich; indem sie aber sich als entgegengesetzte auf einander beziehen, so kann in der Beziehung nur das eine das Wesentliche seyn; und der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muß sich an sie vertheilen. Das Eine als das Einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das Unbeständige, das seyn kann oder auch nicht, und das Unwesentliche.

Dieser Gegenstand ist nun näher zu bestimmen, und diese Bestimmung aus dem Resultate, das sich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwickelung gehört nicht hierher. Da sein Princip, das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein vermitteltes ist, so muß er dieß als seine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt sich dadurch als das Ding von vielen Eigenschaften. Der Reichthum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiherspielende war; denn nur jene hat die Negation, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.

Das Dieses ist also gesetzt, als nicht dieses, oder als aufgehoben und damit nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts, oder ein Nichts von einem Inhalte, nämlich dem Diesen. Das Sinnliche ist hierdurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit seyn sollte, als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als Eigenschaft bestimmen wird. Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negiren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesen, bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit. — Das Seyn aber ist ein Allgemeines dadurch, daß es die Vermittelung oder das Negative an ihm hat; indem es dieß an seiner Unmittelbarkeit ausdrückt, ist es

eine unterschiedene, bestimmte Eigenschaft. Damit sind zugleich viele solche Eigenschaften, eine die negative der andern, gesetzt. Indem sie in der Einfachheit des Allgemeinen ausgedrückt sind, beziehen sich diese Bestimmtheiten, die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenschaften sind, auf sich selbst, sind gleichgültig gegen einander, jede für sich, frei von der andern. Die einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit selbst aber ist wieder von diesen ihren Bestimmtheiten unterschieden und frei; sie ist das reine Sichaufsichbeziehen, oder das Medium, worin diese Bestimmtheiten alle sind, sich also in ihr als in einer einfachen Einheit durchdringen, ohne sich zu berühren; denn eben durch die Theilnahme an dieser Allgemeinheit sind sie gleichgültig für sich. — Dieß abstracte allgemeine Medium, das die Dingheit überhaupt oder das reine Wesen genannt werden kann, ist nichts Anderes als das Hier und Jetzt, wie es sich erwiesen hat, nämlich als ein einfaches Zusammen von vielen, aber die vielen sind in ihrer Bestimmtheit selbst einfach allgemeine. Dieß Salz ist einfaches Hier, und zugleich vielfach; es ist weiß, und auch scharf, auch kubisch gestaltet, auch von bestimmter Schwere, und so weiter. Alle diese vielen Eigenschaften sind in einem einfachen Hier, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, sondern jede ist allenthalben in demselben, worin die andere ist; und zugleich, ohne durch verschiedene Hier geschieden zu seyn, afficiren sie sich in dieser Durchdringung nicht; das weiße afficirt oder verändert das kubische nicht, beide nicht das scharfe, und so weiter, sondern da jede selbst einfaches Sichaufsichbeziehen ist, läßt sie die andern ruhig und bezieht sich nur durch das gleichgültige Auch auf sie. Dieses Auch ist also das reine Allgemeine selbst, oder das Medium, die sie so zusammenfassende Dingheit.

In diesem Verhältnisse, das sich ergeben hat, ist nur erst der Charakter der positiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet sich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen

werden muß. Nämlich wenn die vielen bestimmten Eigenschaften schlechterdings gleichgültig wären, und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen, so wären sie keine bestimmte; denn sie sind dieß nur, insofern sie sich unterscheiden, und sich auf andere als entgegengesetzte beziehen. Nach dieser Entgegensetzung aber können sie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zusammen seyn, die ihnen eben so wesentlich ist als die Negation; die Unterscheidung derselben, insofern sie nicht eine gleichgültige, sondern ausschließende, Anderes negirende ist, fällt also außer diesem einfachen Medium; und dieses ist daher nicht nur ein Auch, gleichgültige Einheit, sondern auch Eins, ausschließende Einheit. — Das Eins ist das Moment der Negation, wie es selbst auf eine einfache Weise sich auf sich bezieht und Anderes ausschließt; und wodurch die Dingheit als Ding bestimmt ist. An der Eigenschaft ist die Negation als Bestimmtheit, die unmittelbar eins ist mit der Unmittelbarkeit des Seyns, welche durch diese Einheit mit der Negation Allgemeinheit ist; als Eins aber ist sie, wie sie von dieser Einheit mit dem Gegenstande befreit und an und für sich selbst ist.

In diesen Momenten zusammen ist das Ding als das Wahre der Wahrnehmung vollendet, so weit es nöthig ist, es hier zu entwickeln. Es ist α) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das Auch der vielen Eigenschaften, oder vielmehr Materien, β) die Negation ebenso als einfach, oder das Eins, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschaften, und γ) die vielen Eigenschaften selbst, die Beziehung der zwei ersten Momente; die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht, und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend. Nach der Seite, daß diese Unterschiede dem gleichgültigen Medium angehören, sind sie selbst allgemein, beziehen sich nur auf sich, und afficiren sich nicht; nach der Seite aber, daß sie der negativen Einheit angehören, sind sie zugleich ausschließend; haben aber diese

entgegengesetzte Beziehung nothwendig an Eigenschaften, die aus ihrem Auch entfernt sind. Die sinnliche Allgemeinheit oder die unmittelbare Einheit des Seyns und des Negativen ist erst so Eigenschaft, insofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt und von einander unterschieden sind, und sie diese mit einander zusammenschließt; diese Beziehung derselben auf die reinen wesentlichen Momente vollendet erst das Ding.

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewußtseyn ist als Wahrnehmendes bestimmt, insofern dieß Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn nur zu nehmen und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergiebt, ist das Wahre. Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas thäte, würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, das sich selbst Gleiche, das Bewußtseyn sich aber das Veränderliche und Unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daß es den Gegenstand unrichtig auffaßt und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewußtseyn der Möglichkeit der Täuschung; denn in der Allgemeinheit, welche das Princip ist, ist das Andersseyn selbst unmittelbar für es, aber als das Nichtige, Aufgehobene. Sein Kriterium der Wahrheit ist daher die Sichselbstgleichheit, und sein Verhalten, als sich selbst gleiches aufzufassen. Indem zugleich das Verschiedene für es ist, ist es ein Beziehen der verschiedenen Momente seines Auffassens auf einander; wenn sich aber in dieser Vergleichung eine Ungleichheit hervorthut, so ist dieß nicht eine Unwahrheit des Gegenstandes, (denn er ist das sich selbst Gleiche,) sondern des Wahrnehmens.

Sehen wir nun zu, welche Erfahrung das Bewußtseyn in seinem wirklichen Wahrnehmen macht. Sie ist für uns in der so eben gegebenen Entwicklung des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns zu ihm schon enthalten, und wird nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widersprüche seyn. — Der Gegenstand, den Ich aufnehme, bietet sich als rein Einer

dar; auch werde ich die Eigenschaft an ihm gewahr, die allgemein ist, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erste Seyn des gegenständlichen Wesens als eines Einen, war also nicht sein wahres Seyn, da er das Wahre ist, fällt die Unwahrheit in mich, und das Auffassen war nicht richtig. Ich muß um der Allgemeinheit der Eigenschaft willen das gegenständliche Wesen vielmehr als eine Gemeinschaft überhaupt nehmen. Ich nehme nun ferner die Eigenschaft wahr als bestimmte, Anderem entgegengesetzte, und es ausschließende. Ich faßte das gegenständliche Wesen also in der That nicht richtig auf, als Ich es als eine Gemeinschaft mit Anderen oder als die Continuität bestimmte, und muß, vielmehr um der Bestimmtheit der Eigenschaft willen, die Continuität trennen und es als ausschließendes Eins setzen. An dem getrennten Eins finde ich viele solche Eigenschaften, die einander nicht afficiren, sondern gleichgültig gegen einander sind; ich nahm den Gegenstand also nicht richtig wahr, als ich ihn als ein Ausschließendes auffaßte, sondern er ist, wie vorhin nur Continuität überhaupt, so jetzt ein allgemeines gemeinschaftliches Medium, worin viele Eigenschaften als sinnliche Allgemeinheiten, jede für sich ist, und als bestimmte die anderen ausschließt. Das Einfache und Wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiermit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die einzelne Eigenschaft für sich, die aber so weder Eigenschaft, noch ein bestimmtes Seyn ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenschaft ist sie aber nur am Eins, und bestimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als dieß reine Sichauffichselbstbeziehen nur sinnliches Seyn überhaupt, da sie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewußtseyn, für welches jetzt ein sinnliches Seyn ist, ist nur ein Meinen, d. h., es ist aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in sich zurückgegangen. Allein das sinnliche Seyn und Meinen geht selbst in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen,

und wieder in denselben sich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden Kreislauf hineingerissen.

Das Bewußtseyn durchläuft ihn also nothwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Weise wie das erstemal. Es hat nämlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung, oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist. Es hat sich hiermit für das Bewußtseyn bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nämlich nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich aus dem Wahren heraus in sich reflectirt zu seyn. Diese Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, die sich in das reine Auffassen unmittelbar, — denn sie hat sich als dem Wahrnehmen wesentlich gezeigt, — einmischt, verändert das Wahre. Das Bewußtseyn erkennt diese Seite zugleich als die seinige, und nimmt sie auf sich, wodurch es also den wahren Gegenstand rein erhalten wird. — Es ist hiermit jetzt, wie es bei der sinnlichen Gewißheit geschah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, daß das Bewußtseyn in sich zurückgedrängt wird, aber zunächst nicht in dem Sinne, in welchem dieß bei jener der Fall war; als ob es in die Wahrheit des Wahrnehmens fiele, sondern vielmehr erkennt es, daß die Unwahrheit, die darin vorkommt, in es fällt. Durch diese Erkenntniß aber ist es zugleich fähig, sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen des Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, corrigirt diese, und insofern es diese Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des Wahrnehmens, in dasselbe. Das Verhalten des Bewußtseyns, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewußt ist, und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.

Ich werde also zuerst des Dings als Eines gewahr, und habe es in dieser wahren Bestimmung fest zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widersprechendes

vorkommt, so ist dieß als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verschiedene Eigenschaften vor, welche Eigenschaften des Dings zu seyn scheinen; allein das Ding ist Eins und von dieser Verschiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu seyn, sind wir uns bewußt, daß sie in uns fällt. Dieß Ding ist also in der That nur weiß, an unser Auge gebracht, scharf auch, an unsere Zunge, auch kubisch an unser Gefühl, und so fort. Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, sondern aus uns; sie fallen uns an unserem von der Zunge ganz unterschiedenen Auge und so fort, so aus einander. Wir sind somit das allgemeine Medium, worin solche Momente sich absondern und für sich sind. Hierdurch also, daß wir die Bestimmtheit allgemeines Medium zu seyn, als unsere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu seyn.

Diese verschiedenen Seiten, welche das Bewußtseyn auf sich nimmt, sind aber, jede so für sich, als in dem allgemeinen Medium sich befindend betrachtet, bestimmt; das Weiße ist nur in Entgegensetzung gegen das Schwarze, und so fort, und das Ding Eins gerade dadurch, daß es andern sich entgegensetzt. Es schließt aber andere nicht, insofern es Eins ist, von sich aus; denn Eins zu seyn ist das allgemeine Aufsichselbstbeziehen, und dadurch, daß es Eins ist, ist es vielmehr allen gleich; sondern durch die Bestimmtheit. Die Dinge selbst also sind an und für sich bestimmte; sie haben Eigenschaften, wodurch sie sich von andern unterscheiden. Indem die Eigenschaft die eigene Eigenschaft des Dinges, oder eine Bestimmtheit an ihm selbst ist, hat es mehrere Eigenschaften. Denn fürs erste ist das Ding das wahre, es ist an sich selbst; und was an ihm ist, ist an ihm als sein eigenes Wesen, nicht um anderer willen; also sind zweitens die bestimmten Eigenschaften nicht nur um anderer Dinge willen und für andere Dinge, sondern an ihm selbst; sie sind aber bestimmte Eigenschaften an ihm nur, indem sie mehrere sich von

einander unterscheidende sind; und drittens, indem sie so in der Dingheit sind, sind sie an und für sich und gleichgültig gegen einander. Es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weiß, und auch kubisch, auch scharf, und sofort ist, oder das Ding ist das Auch, oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenschaften außer einander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben; und so genommen wird es als das Wahre genommen.

Bei diesem Wahrnehmen nun ist das Bewußtseyn zugleich sich bewußt, daß es sich auch in sich selbst reflectirt und in dem Wahrnehmen das dem Auch entgegengesetzte Moment vorkommt. Dieß Moment aber ist Einheit des Dings mit sich selbst, welche den Unterschied aus sich ausschließt. Sie ist es demnach, welche das Bewußtseyn auf sich zu nehmen hat; denn das Ding selbst ist das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften. Es wird also von dem Dinge gesagt, es ist weiß, auch kubisch, und auch scharf u. s. f. Aber insofern es weiß ist, ist es nicht kubisch, und insofern es kubisch und auch weiß ist, ist es nicht scharf u. s. f. Das Ineinssetzen dieser Eigenschaften kommt nur dem Bewußtseyn zu, welches sie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu lassen hat. Zu dem Ende bringt es das Insofern herbei, wodurch es sie aus einander, und das Ding als das Auch erhält. Recht eigentlich wird das Einssein von dem Bewußtseyn erst so auf sich genommen, daß dasjenige, was Eigenschaft genannt wurde, als freie Materie vorgestellt wird. Das Ding ist auf diese Weise zum wahrhaften Auch erhoben, indem es eine Sammlung von Materien, und, statt Eins zu seyn, zu einer bloß umschließenden Oberfläche wird.

Sehen wir zurück auf dasjenige, was das Bewußtseyn vorhin auf sich genommen, und jetzt auf sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschrieb, und jetzt ihm zuschreibt, so ergiebt sich, daß es Abwechslungsweise ebensowohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in

ſelbſtſtändige Materien aufgelösten Auch. Das Bewußtſeyn findet alſo durch dieſe Vergleichung, daß nicht nur ſein Nehmen des Wahren, die Verſchiedenheit des Auffaſſens und des in ſich Zurückgehens an ihm hat, ſondern daß vielmehr das Wahre ſelbſt, das Ding, ſich auf dieſe gedoppelte Weiſe zeigt. Es iſt hiermit die Erfahrung vorhanden, daß das Ding ſich für das auffaſſende Bewußtſeyn auf eine beſtimmte Weiſe darſtellt, aber zugleich aus der Weiſe, in der es ſich darbietet, heraus und in ſich reflectirt iſt, oder an ihm ſelbſt eine entgegengeſetzte Wahrheit hat.

Das Bewußtſeyn iſt alſo auch aus dieſer zweiten Art, ſich im Wahrnehmen zu verhalten, nämlich das Ding als das wahre Sichſelbſtgleiche, ſich aber für das Ungleiche, für das aus der Gleichheit heraus Inſichzurückgehende zu nehmen, ſelbſt heraus, und der Gegenſtand iſt ihm jetzt dieſe ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenſtand und an das Bewußtſeyn vertheilt war. Das Ding iſt Eins, in ſich reflectirt; es iſt für ſich; aber es iſt auch für ein Anderes; und zwar iſt es ein Anderes für ſich, als es für Anderes iſt. Das Ding iſt hiernach für ſich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verſchiedenes Seyn; aber es iſt auch Eins; das Einsſeyn aber widerſpricht dieſer ſeiner Verſchiedenheit; das Bewußtſeyn hätte hiernach dieß Ineinsſetzen wieder auf ſich zu nehmen und von dem Dinge abzuhalten. Es müßte alſo ſagen, daß das Ding, inſofern es für ſich iſt, nicht für Anderes iſt. Allein dem Dinge ſelbſt kommt auch das Einsſeyn zu, wie das Bewußtſeyn erfahren hat; das Ding iſt weſentlich in ſich reflectirt. Das Auch, oder der gleichgültige Unterſchied fällt alſo wohl ebenſo in das Ding, als das Einsſeyn; aber da beides verſchieden, nicht in daſſelbe, ſondern in verſchiedene Dinge; der Widerſpruch, der an dem gegenſtändlichen Weſen überhaupt iſt, vertheilt ſich an zwei Gegenſtände. Das Ding iſt alſo wohl an und für ſich, ſich ſelbſt gleich, aber dieſe Einheit mit ſich ſelbſt wird durch andere Dinge geſtört; ſo

ist die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersseyn außer ihm, so wie außer dem Bewußtseyn.

Ob nun zwar so der Widerspruch des gegenständlichen Wesens an verschiedene Dinge vertheilt ist, so wird darum doch an das abgesonderte einzelne Ding selbst der Unterschied kommen. Die verschiedenen Dinge sind also für sich gesetzt; und der Widerstreit fällt in sie so gegenseitig, daß jedes nicht von sich selbst, sondern nur von dem andern verschieden ist. Jedes ist aber hiermit selbst als ein Unterschiedenes bestimmt, und hat den wesentlichen Unterschied von den andern an ihm; aber zugleich nicht so, daß dieß eine Entgegensetzung an ihm selbst wäre, sondern es für sich ist einfache Bestimmtheit, welche seinen wesentlichen es von andern unterscheidenden Charakter ausmacht. In der That ist zwar, da die Verschiedenheit an ihm ist, dieselbe nothwendig als wirklicher Unterschied mannigfaltiger Beschaffenheit an ihm. Allein weil die Bestimmtheit das Wesen des Dings ausmacht, wodurch es von andern sich unterscheidet und für sich ist, so ist diese sonstige mannigfaltige Beschaffenheit das Unwesentliche. Das Ding hat hiermit zwar in seiner Einheit das gedoppelte Insofern an ihm, aber mit ungleichem Werthe; wodurch dieß Entgegengesetztseyn also nicht zur wirklichen Entgegensetzung des Dings selbst wird, sondern insofern dieß durch seinen absoluten Unterschied in Entgegensetzung kommt, hat es sie gegen ein anderes Ding außer ihm. Die sonstige Mannigfaltigkeit ist zwar auch nothwendig an dem Dinge, so daß sie nicht von ihm wegbleiben kann, aber sie ist ihm unwesentlich.

Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen andern unterscheidet, ist nun so bestimmt, daß das Ding dadurch im Gegensatze mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding aber, oder für sich seyendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zu-

sammenhang mit Anderem gesetzt; und Zusammenhang mit Anderem ist das Aufhören des Fürsichseyns. Durch den absoluten Charakter gerade und seine Entgegensetzung verhält es sich zu anderen, und ist wesentlich nur dieß Verhalten; das Verhältniß aber ist die Negation seiner Selbstständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zu Grunde.

Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewußtseyn, daß das Ding eben durch die Bestimmtheit, welche sein Wesen und sein Fürsichseyn ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach so betrachtet werden. Das Ding ist gesetzt als Fürsichseyn, oder als absolute Negation alles Andersseyns; daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst, oder sein Wesen in einem Andern zu haben.

In der That enthält die Bestimmung des Gegenstandes, wie er sich ergeben hat, nichts anderes; er soll eine wesentliche Eigenschaft, welche sein einfaches Fürsichseyn ausmacht, bei dieser Einfachheit aber auch die Verschiedenheit an ihm selbst haben, welche zwar nothwendig seyn, aber nicht die wesentliche Bestimmtheit ausmachen soll. Aber dieß ist eine Unterscheidung, welche nur noch in den Worten liegt; das Unwesentliche, welches doch zugleich nothwendig seyn soll, hebt sich selbst auf, oder ist dasjenige, was so eben die Negation seiner selbst genannt wurde.

Es fällt hiermit das letzte Insofern hinweg, welches das Fürsichseyn und das Seyn für Anderes trennte; der Gegenstand ist vielmehr in einer und derselben Rücksicht das Gegentheil seiner selbst, für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist. Er ist für sich, in sich reflectirt, Eins; aber dieß für sich, in sich reflectirt, Eins seyn ist mit seinem Gegentheile, dem Seyn für ein Anderes, in einer Einheit, und darum nur als Aufgehobenes ge-

setzt; oder dieß Fürsichseyn ist ebenso unwesentlich, als dasjenige, was allein das Unwesentliche seyn sollte, nämlich das Verhältniß zu Anderem.

Der Gegenstand ist hierdurch in seinen reinen Bestimmtheiten oder in den Bestimmtheiten, welche seine Wesenheit ausmachen sollten, eben so aufgehoben, als er in seinem sinnlichen Seyn zu einem Aufgehobenen wurde. Aus dem sinnlichen Seyn wird er ein Allgemeines; aber dieß Allgemeine ist, da es aus dem Sinnlichen herkommt, wesentlich durch dasselbe bedingt, und daher überhaupt nicht wahrhaft sichselbstgleiche, sondern mit einem Gegensatze afficirte Allgemeinheit, welche sich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allgemeinheit, des Eins der Eigenschaften und des Auchs der freien Materien trennt. Diese reinen Bestimmtheiten scheinen die Wesenheit selbst auszudrücken, aber sie sind nur ein Fürsichseyn, welches mit dem Seyn für ein Anderes behaftet ist; indem aber beide wesentlich in einer Einheit sind, so ist jetzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewußtseyn tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein.

Die sinnliche Einzelnheit also verschwindet zwar in der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewißheit und wird Allgemeinheit, aber nur sinnliche Allgemeinheit. Das Meinen ist verschwunden, und das Wahrnehmen nimmt den Gegenstand, wie er an sich ist oder als Allgemeines überhaupt; die Einzelnheit tritt daher an ihm, als wahre Einzelnheit, als Ansichseyn des Eins hervor, oder als Reflectirtseyn in sich selbst. Es ist aber noch ein bedingtes Fürsichseyn, neben welchem ein anderes Fürsichseyn, die der Einzelnheit entgegengesetzte und durch sie bedingte Allgemeinheit vorkommt; aber diese beiden widersprechenden Extreme sind nicht nur neben einander, sondern in Einer Einheit, oder, was dasselbe ist, das Gemeinschaftliche beider, das Fürsichseyn ist mit dem Gegensatze überhaupt behaftet, d. h. es ist zugleich nicht ein Fürsichseyn. Diese Momente

ſucht die Sophiſterei des Wahrnehmens von ihrem Widerſpruche zu retten, und durch die Unterſcheidung des Unweſentlichen, und eines ihm entgegengeſetzten Weſens, das Wahre zu ergreifen. Allein dieſe Auskunftsmittel, ſtatt die Täuſchung in dem Auffaſſen abzuhalten, erweiſen ſich vielmehr ſelbſt als nichtig, und das Wahre, das durch dieſe Logik des Wahrnehmens gewonnen werden ſoll, erweiſt ſich in Einer und derſelben Rückſicht das Gegentheil zu ſeyn, und hiermit zu ſeinem Weſen die unterſcheidungs- und beſtimmungsloſe Allgemeinheit zu haben.

Dieſe leeren Abſtractionen der Einzelnheit und der ihr entgegengeſetzten Allgemeinheit, ſo wie des Weſens, das mit einem Unweſentlichen verknüpft, eines Unweſentlichen, das doch zugleich nothwendig iſt, ſind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft ſogenannte geſunde Menſchenverſtand iſt; er, der ſich für das gediegene reale Bewußtſeyn nimmt, iſt im Wahrnehmen nur das Spiel dieſer Abſtractionen; er iſt überhaupt immer da am ärmſten, wo er am reichſten zu ſeyn meint. Indem er von dieſen nichtigen Weſen herumgetrieben, von dem einen dem andern in die Arme geworfen wird, und durch ſeine Sophiſterei Abwechslungsweiſe jetzt das eine, dann das geradentgegengeſetzte feſtzuhalten und zu behaupten bemüht, ſich der Wahrheit widerſetzt, meint er von der Philoſophie, ſie habe es nur mit Gedankendingen zu thun. Sie hat in der That auch damit zu thun und erkennt ſie für die reinen Weſen, für die abſoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt ſie dieſelben zugleich in ihrer Beſtimmtheit, und iſt darum Meiſter über ſie, während jener wahrnehmende Verſtand ſie für das Wahre nimmt, und von ihnen aus einer Irre in die andere geſchickt wird. Er ſelbſt kommt nicht zu dem Bewußtſeyn, daß es ſolche einfache Weſenheiten ſind, die in ihm walten, ſondern er meint es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, ſo wie die ſinnliche Gewißheit nicht weiß, daß die leere Abſtraction des reinen Seyns ihr Weſen iſt; aber in der That ſind ſie es, an welchen er durch

allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her läuft; ſie ſind der Zuſammenhalt und die Herrſchaft deſſelben, und allein dasjenige, was das Sinnliche als Weſen für das Bewußtſeyn iſt, was ſeine Verhältniſſe zu ihm beſtimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und ſeines Wahren abläuft. Dieſer Verlauf, ein beſtändig abwechſelndes Beſtimmen des Wahren und Aufheben dieſes Beſtimmens, macht eigentlich das tägliche und beſtändige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit ſich zu bewegen meinenden Bewußtſeyns aus. Es geht darin unaufhaltſam zu dem Reſultate des gleichen Aufhebens aller dieſer weſentlichen Weſenheiten oder Beſtimmungen fort, iſt aber in jedem einzelnen Momente nur dieſer Einen Beſtimmtheit als des Wahren ſich bewußt, und dann wieder der entgegengeſetzten. Es wittert wohl ihre Unweſenheit; ſie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophiſterei über, das, was es ſelbſt ſo eben als das Nichtwahre behauptete, jetzt als das Wahre zu behaupten. Wozu dieſen Verſtand eigentlich die Natur dieſer unwahren Weſen treiben will, die Gedanken von jener Allgemeinheit und Einzelnheit, vom Auch und Eins, von jener Weſentlichkeit, die mit einer Unweſentlichkeit nothwendig verknüpft iſt, und von einem Unweſentlichen, das doch nothwendig iſt, — die Gedanken von dieſen Unweſen zuſammen zu bringen und ſie dadurch aufzuheben, dagegen ſträubt er ſich durch die Stützen des Inſofern und der verſchiedenen Rückſichten, oder dadurch, den einen Gedanken auf ſich zu nehmen, um den andern getrennt und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieſer Abſtractionen bringt ſie an und für ſich zuſammen; der geſunde Verſtand iſt der Raub derſelben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreiſe umhertreiben. Indem er ihnen die Wahrheit dadurch geben will, daß er bald die Unwahrheit derſelben auf ſich nimmt, bald aber auch die Täuſchung einen Schein der unzuverläſſigen Dinge nennt und das Weſentliche von einem ihnen Nothwendigen, und doch Unweſentlichſeynſollenden abtrennt, und jenes als ihre Wahr-

heit gegen dieses festhält, erhält er ihnen nicht ihre Wahrheit, sich aber giebt er die Unwahrheit.

III.

Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

Dem Bewußtseyn ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen u. s. w. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im Unbedingtallgemeinen zusammenbringt. Dieß Unbedingte wäre nun selbst wieder nichts anderes, als das auf eine Seite tretende Extrem des Fürsichseyns, wenn es als ruhiges einfaches Wesen genommen würde, denn so träte ihm das Unwesen gegenüber; aber auf dieses bezogen wäre es selbst unwesentlich, und das Bewußtseyn nicht aus der Täuschung des Wahrnehmens herausgekommen; allein es hat sich als ein solches ergeben, welches aus einem solchen bedingten Fürsichseyn in sich zurückgegangen ist. — Dieß unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenstand des Bewußtseyns ist, ist noch als Gegenstand desselben; es hat seinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Beides ist wesentlich zu unterscheiden; dem Bewußtseyn ist der Gegenstand aus dem Verhältnisse zu einem andern in sich zurück gegangen, und hiermit an sich Begriff geworden; aber das Bewußtseyn ist noch nicht für sich selbst der Begriff, und deswegen erkennt es in jenem reflectirten Gegenstande nicht sich. Für uns ist dieser Gegenstand durch die Bewegung des Bewußtseyns so geworden, daß dieses in das Werden desselben verflochten, und die Reflexion auf beiden Seiten dieselbe, oder nur Eine ist. Weil aber das Bewußtseyn in dieser Bewegung nur das gegenständliche Wesen, nicht das Bewußtseyn als solches zu seinem Inhalte hatte, so ist für es das Resultat in gegenständlicher Bedeutung zu setzen, und das Bewußtseyn noch von dem Gewordenen zurücktretend, so daß ihm dasselbe als Gegenständliches das Wesen ist.

Der Verstand hat damit zwar seine eigene Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenstandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren, als an sich seyendes Wahres, das noch nicht Begriff ist, oder das des Fürsichseyns des Bewußtseyns entbehrt, und das der Verstand, ohne sich darin zu wissen, gewähren läßt. Dieses treibt sein Wesen für sich selbst, so daß das Bewußtseyn keinen Antheil an seiner freien Realisirung hat, sondern ihr nur zusieht und sie rein auffaßt. Wir haben hiermit noch fürs erste an seine Stelle zu treten, und der Begriff zu seyn, welcher das ausbildet, was in dem Resultate enthalten ist; an diesem ausgebildeten Gegenstande, der dem Bewußtseyn als ein Seyendes sich darbietet, wird es sich erst zum begreifenden Bewußtseyn.

Das Resultat war das Unbedingtallgemeine, zunächst in dem negativen und abstracten Sinne, daß das Bewußtseyn seine einseitigen Begriffe negirte und sie abstrahirte, nämlich sie aufgab. Das Resultat hat aber an sich die positive Bedeutung, daß darin die Einheit des Fürsichseyns und des Füreinanderesseyns, oder der absolute Gegensatz unmittelbar als dasselbe Wesen gesetzt ist. Es scheint zunächst nur die Form der Momente zu einander zu betreffen; aber das Fürsichseyn und das Füranderesseyn ist ebensowohl der Inhalt selbst, weil der Gegensatz in seiner Wahrheit keine andere Natur haben kann, als die sich im Resultate ergeben hat, daß nämlich der in der Wahrnehmung für wahr gehaltene Inhalt in der That nur der Form angehört und in ihre Einheit sich auflöst. Dieser Inhalt ist zugleich allgemein; es kann keinen anderen Inhalt geben, der durch seine besondere Beschaffenheit sich dem entzöge, in diese unbedingte Allgemeinheit zurückzugehen. Ein solcher Inhalt wäre irgend eine bestimmte Weise für sich zu seyn, und zu Anderem sich zu verhalten. Allein für sich zu seyn, und zu Anderem sich zu verhalten überhaupt, macht seine Natur und Wesen aus, deren Wahrheit ist, Unbedingtallgemeines zu seyn; und das Resultat ist schlechthin allgemein.

Weil aber dieß Unbedingtallgemeine Gegenstand für das Bewußtseyn ist, so tritt an ihm der Unterschied der Form und des Inhalts hervor, und in der Gestalt des Inhalts haben die Momente das Aussehen, in welchem sie sich zuerst darboten, einerseits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und andrerseits in sich reflectirtes Eins, worin ihre Selbstständigkeit vertilgt ist, zu seyn. Jenes ist die Auflösung der Selbstständigkeit des Dinges, oder die Passivität, die ein Seyn für ein Anderes ist, dieß aber das Fürsichseyn. Es ist zu sehen, wie diese Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ihr Wesen ist, sich darstellen. Es erhellt zunächst, daß sie dadurch, daß sie nur in dieser sind, überhaupt nicht mehr auseinander liegen, sondern wesentlich an ihnen selbst sich aufhebende Seiten sind, und nur das Uebergehen derselben in einander gesetzt ist.

Das eine Moment erscheint also als das auf die Seite getretene Wesen, als allgemeines Medium oder als das Bestehen selbstständiger Materien. Die Selbstständigkeit dieser Materien aber ist nichts anderes als dieß Medium; oder dieß Allgemeine ist durchaus die Vielheit solcher verschiedenen Allgemeinen. Das Allgemeine ist an ihm selbst in ungetrennter Einheit mit dieser Vielheit, heißt aber, diese Materien sind, jede wo die andere ist, sie durchdringen sich gegenseitig, — ohne sich zu berühren, weil umgekehrt das viele Unterschiedene eben so selbstständig ist. Damit ist zugleich auch ihre reine Porosität oder ihr Aufgehobenseyn gesetzt. Dieß Aufgehobenseyn wieder, oder die Reduction dieser Verschiedenheit zum reinen Fürsichseyn ist nichts anderes als das Medium selbst und dieß die Selbstständigkeit der Unterschiede. Oder die selbstständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduction. Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird: das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbst-

ständigen Materien in ihrem Seyn, ist ihre Aeußerung; sie aber als das Verschwundenseyn derselben ist die in sich aus ihrer Aeußerung zurückgedrängte, oder die eigentliche Kraft. Aber erstens die in sich zurückgedrängte Kraft muß sich äußern; und zweitens in der Aeußerung ist sie ebenso in sich selbst seyende Kraft, als sie in diesem Insichselbstseyn Aeußerung ist. — Indem wir so beide Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, so ist eigentlich der Verstand, dem der Begriff der Kraft angehört, der Begriff, welcher die unterschiedenen Momente als unterschiedene trägt; denn an ihr selbst sollen sie nicht unterschieden seyn; der Unterschied ist hiermit nur im Gedanken. — Oder es ist im Obigen nur erst der Begriff der Kraft, nicht ihre Realität gesetzt worden. In der That aber ist die Kraft das Unbedingtallgemeine, welches, was es für ein Anderes, ebenso an sich selbst ist; oder welches den Unterschied — denn er ist nichts anderes, als das Füreinanderesseyn, — an ihm selbst hat. Daß also die Kraft in ihrer Wahrheit sey, muß sie ganz vom Gedanken frei gelassen und als die Substanz dieser Unterschiede gesetzt werden, d. h. einmal, sie als diese ganze Kraft wesentlich an und für sich bleibend, und dann ihre Unterschiede als substantiell, oder als für sich bestehende Momente. Die Kraft als solche, oder als in sich zurückgedrängte ist hiermit für sich als ein ausschließendes Eins, welchem die Entfaltung der Materien ein anderes bestehendes Wesen ist, und es sind so zwei unterschiedene selbstständige Seiten gesetzt. Aber die Kraft ist auch das Ganze, oder sie bleibt, was sie ihrem Begriffe nach ist, nämlich diese Unterschiede bleiben reine Formen, oberflächliche verschwindende Momente. Die Unterschiede der in sich zurückgedrängten eigentlichen Kraft und der Entfaltung der selbstständigen Materien wären zugleich gar nicht, wenn sie nicht ein Bestehen hätten, oder die Kraft wäre nicht, wenn sie nicht auf diese entgegengesetzte Weise existirte; aber, sie existirt auf diese entgegengesetzte Weise, heißt nichts anderes, als beide Mo-

mente ſind ſelbſt zugleich ſelbſtſtändig. — Dieſe Bewegung des Sichbeſtändigverſelbſtſtändigens der beiden Momente und ihres Sichwiederaufhebens iſt es alſo, was zu betrachten iſt. — Es erhellt im Allgemeinen, daß dieſe Bewegung nichts anderes iſt, als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beiden Seiten, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene zugleich, einmal als das Auffaſſen des Wahren eins und ununterſchieden, dabei aber ebenſowohl jede Seite in ſich reflectirt oder für ſich iſt. Hier ſind dieſe beiden Seiten Momente der Kraft; ſie ſind ebenſowohl in einer Einheit, als dieſe Einheit, welche gegen die für ſich ſeyenden Extreme als die Mitte erſcheint, ſich immer in eben dieſe Extreme zerſetzt, die erſt dadurch ſind. — Die Bewegung, welche ſich vorhin als das Sichſelbſtvernichten widerſprechender Begriffe darſtellte, hat alſo hier die gegenſtändliche Form, und iſt Bewegung der Kraft, als deren Reſultat das Unbedingtallgemeine als Ungegenſtändliches, oder als Inneres der Dinge hervorgeht.

Die Kraft iſt, wie ſie beſtimmt worden, indem ſie als ſolche, oder als in ſich reflectirt vorgeſtellt wird, die eine Seite ihres Begriffs; aber als ein ſubſtantiirtes Extrem, und zwar das unter der Beſtimmtheit des Eins geſetzte. Hiermit iſt das Beſtehen der entfalteten Materien aus ihr ausgeſchloſſen, und ein Anderes als ſie. Indem es nothwendig iſt, daß ſie ſelbſt dieſes Beſtehen ſey, oder daß ſie ſich äußere, ſo ſtellt ſich ihre Aeußerung ſo vor, daß jenes Andere zu ihr hinzutritt und ſie ſollicitirt. Aber in der That, indem ſie nothwendig ſich äußert, hat ſie dieß, was als ein anderes Weſen geſetzt war, an ihr ſelbſt. Es muß zurückgenommen werden, daß ſie als ein Eins, und ihr Weſen, ſich zu äußern, als ein anderes zu ihr von außen Hinzutretendes geſetzt wurde; ſie iſt vielmehr ſelbſt dieß allgemeine Medium des Beſtehens der Momente als Materien; oder ſie hat ſich geäußert, und was das andere Sollicitirende ſeyn ſollte, iſt ſie vielmehr. Sie exiſtirt alſo jetzt als das Medium der entfalteten Materien. Aber ſie hat gleich weſentlich die Form des

Aufgehobenseyns der bestehenden Materien, oder ist wesentlich Eins; dieß Einssein ist hiermit jetzt, da sie gesetzt ist als das Medium von Materien, ein Anderes als sie, und sie hat dieß ihr Wesen außer ihr. Indem sie aber nothwendig dieß seyn muß, als was sie noch nicht gesetzt ist, so tritt dieß Andere hinzu und sollicitirt sie zur Reflexion in sich selbst, oder hebt ihre Aeußerung auf. In der That aber ist sie selbst dieses Insichreflectirtseyn, oder dieß Aufgehobenseyn der Aeußerung; das Einssein verschwindet, wie es erschien, nämlich als ein Anderes; sie ist es selbst, sie ist in sich zurückgedrängte Kraft.

Das, was als Anderes auftritt, und sie sowohl zur Aeußerung als zur Rückkehr in sich selbst sollicitirt, ist, wie sich unmittelbar ergiebt, selbst Kraft; denn das Andere zeigt sich ebensowohl als allgemeines Medium, wie als Eins; und so daß jede dieser Gestalten zugleich nur als verschwindendes Moment auftritt. Die Kraft ist hiermit dadurch, daß ein Anderes für sie, und sie für ein Anderes ist, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es sind aber zugleich zwei Kräfte vorhanden; der Begriff beider zwar derselbe, aber aus seiner Einheit in die Zweiheit herausgegangen. Statt daß der Gegensatz durchaus wesentlich nur Moment bliebe, scheint er sich durch die Entzweiung in ganz selbstständige Kräfte, der Herrschaft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieser Selbstständigkeit für eine Bewandtniß hat, ist näher zu sehen. Zunächst tritt die zweite Kraft, als das Sollicitirende und zwar als allgemeines Medium seinem Inhalte nach gegen die auf, welche als sollicitirte bestimmt ist; indem aber jene wesentlich Abwechslung dieser beiden Momente und selbst Kraft ist, so ist sie in der That gleichfalls nur erst allgemeines Medium, indem sie dazu sollicitirt wird, und ebenso auch nur negative Einheit, oder zum Zurückgehen der Kraft Sollicitirendes, dadurch, daß sie sollicitirt wird. Es verwandelt sich hiermit auch dieser Unterschied, der zwischen beiden statt fand, daß das eine das Sollicitirende, das andere das

Sollicitirte seyn sollte, in dieselbe Austauschung der Bestimmtheiten gegen einander.

Das Spiel der beiden Kräfte besteht hiermit in diesem entgegengesetzten Bestimmtseyn beider, ihrem Füreinanderseyn in dieser Bestimmung, und der absoluten unmittelbaren Verwechslung der Bestimmungen, — einem Uebergange, wodurch allein diese Bestimmungen sind, in denen die Kräfte selbstständig aufzutreten scheinen. Das Sollicitirende ist z. B. als allgemeines Medium, und dagegen das Sollicitirte als zurückgedrängte Kraft gesetzt; aber jenes ist allgemeines Medium selbst nur dadurch, daß das andere zurückgedrängte Kraft ist; oder diese ist vielmehr das Sollicitirende für jenes, und macht dasselbe erst zum Medium. Jenes hat nur durch das andere seine Bestimmtheit und ist sollicitirend, nur insofern es vom andern dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn; und es verliert ebenso unmittelbar diese ihm gegebene Bestimmtheit; denn diese geht an das andere über oder vielmehr ist schon an dasselbe übergegangen; das fremde die Kraft Sollicitirende tritt als allgemeines Medium auf, aber nur dadurch, daß es von ihr dazu sollicitirt worden ist; d. h. aber, sie setzt es so und ist vielmehr selbst wesentlich allgemeines Medium; sie setzt das Sollicitirende so, darum weil diese andere Bestimmung ihr wesentlich, d. h., weil sie vielmehr sie selbst ist.

Zur Vervollständigung der Einsicht in den Begriff dieser Bewegung kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich die Unterschiede selbst in einem gedoppelten Unterschiede zeigen, einmal als Unterschiede des Inhalts, indem das eine Extrem in sich reflectirte Kraft, das andere aber Medium der Materien ist; das anderemal als Unterschiede der Form, indem das eine sollicitirendes, das andere sollicitirtes, jenes thätig, dieß passiv ist. Nach dem Unterschiede des Inhalts sind sie überhaupt, oder für uns unterschieden; nach dem Unterschiede der Form aber sind sie selbstständig, in ihrer Beziehung sich von einander selbst abscheidend und entgegengesetzt. Daß so die Extreme nach diesen beiden

Seiten nichts an ſich, ſondern dieſe Seiten, worin ihr unterſchiedenes Weſen beſtehen ſollte, nur verſchwindende Momente, ein unmittelbares Uebergehen jeder in die entgegengeſetzte ſind, dieß wird für das Bewußtſeyn in der Wahrnehmung der Bewegung der Kraft. Für uns aber war, wie oben erinnert, auch noch dieß, daß an ſich die Unterſchiede, als Unterſchiede des Inhalts und der Form verſchwanden, und auf der Seite der Form, dem Weſen nach das Thätige, Sollicitirende oder Fürſichſeyende daſſelbe war, was auf der Seite des Inhalts als in ſich zurückgedrängte Kraft; das Paſſive, Sollicitirte, oder Füreinanderesſeyende auf der Seite der Form daſſelbe, was auf der Seite des Inhalts als allgemeines Medium der vielen Materien ſich darſtellte.

Es ergiebt ſich hieraus, daß der Begriff der Kraft durch die Verdopplung in zwei Kräfte wirklich wird, und wie er dieß wird. Dieſe zwei Kräfte exiſtiren als für ſich ſeyende Weſen; aber ihre Exiſtenz iſt eine ſolche Bewegung gegen einander, daß ihr Seyn vielmehr ein reines Geſetztſeyn durch ein Anderes iſt, d. h., daß ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des Verſchwindens hat. Sie ſind nicht als Extreme, die etwas Feſtes für ſich behielten, und nur eine äußere Eigenſchaft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung ſchickten; ſondern was ſie ſind, ſind ſie nur in dieſer Mitte und Berührung. Es iſt darin unmittelbar ebenſowohl das Inſichzurückgedrängt- oder das Fürſichſeyn der Kraft, wie die Aeußerung, das Sollicitiren, wie das Sollicitirtſeyn; dieſe Momente hiermit nicht an zwei ſelbſtſtändige Extreme vertheilt, welche ſich nur eine entgegengeſetzte Spitze böten, ſondern ihr Weſen iſt dieß ſchlechthin, jede nur durchs andere, und was jede ſo durchs andere iſt, unmittelbar nicht mehr zu ſeyn, indem ſie es iſt. Sie haben hiermit in der That keine eigenen Subſtanzen, welche ſie trügen und erhielten. Der Begriff der Kraft erhält ſich vielmehr als das Weſen in ſeiner Wirklichkeit ſelbſt; die Kraft als wirkliche iſt

ſchlechthin nur in der Aeußerung, welche zugleich nichts anderes, als ein Sichſelbſtaufheben iſt. Dieſe wirkliche Kraft, vorgeſtellt als frei von ihrer Aeußerung und für ſich ſeyend, iſt die in ſich zurückgedrängte Kraft, aber dieſe Beſtimmtheit iſt in der That, wie ſich ergeben hat, ſelbſt nur ein Moment der Aeußerung. Die Wahrheit der Kraft bleibt alſo nur der Gedanke derſelben; und haltungslos ſtürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Subſtanzen und ihre Bewegung in eine ununterſchiedene Einheit zuſammen, welche nicht die in ſich zurückgedrängte Kraft iſt (denn dieſe iſt ſelbſt nur ein ſolches Moment), ſondern dieſe Einheit iſt ihr Begriff, als Begriff. Die Realiſirung der Kraft iſt alſo zugleich Verluſt der Realität; ſie iſt darin vielmehr ein ganz Anderes geworden, nämlich dieſe Allgemeinheit, welche der Verſtand zuerſt oder unmittelbar als ihr Weſen erkennt, und welche ſich auch als ihr Weſen an ihrer ſeynſollenden Realität an den wirklichen Subſtanzen erweiſt.

Inſofern wir das erſte Allgemeine als den Begriff des Verſtandes betrachten, worin die Kraft noch nicht für ſich iſt, ſo iſt das zweite jetzt ihr Weſen, wie es ſich an und für ſich darſtellt. Oder umgekehrt, betrachten wir das erſte Allgemeine als das Unmittelbare, das ein wirklicher Gegenſtand für das Bewußtſeyn ſeyn ſollte, ſo iſt dieß zweite als das Negative der ſinnlich gegenſtändlichen Kraft beſtimmt; es iſt ſie, wie ſie in ihrem wahren Weſen nur als Gegenſtand des Verſtandes iſt; jenes erſte wäre die in ſich zurückgedrängte Kraft oder ſie als Subſtanz; dieß zweite aber iſt das Innere der Dinge, als Inneres, welches mit dem Begriffe als Begriff daſſelbe iſt.

Dieſes wahrhafte Weſen der Dinge hat ſich jetzt ſo beſtimmt, daß es nicht unmittelbar für das Bewußtſeyn iſt, ſondern daß dieſes ein mittelbares Verhältniß zu dem Inneren hat, und als Verſtand durch dieſe Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt. Die Mitte,

welche die beiden Extreme, den Verstand und das Innere, zusammenschließt, ist das entwickelte Seyn der Kraft, das für den Verstand selbst nunmehr ein Verschwinden ist. Es heißt darum Erscheinung; denn Schein nennen wir das Seyn, das unmittelbar an ihm selbst ein Nichtseyn ist. Es ist aber nicht nur ein Schein, sondern Erscheinung, ein Ganzes des Scheins. Dieß Ganze als Ganzes oder Allgemeines ist es, was das Innere ausmacht, das Spiel der Kräfte, als Reflexion desselben in sich selbst. In ihm sind für das Bewußtseyn auf gegenständliche Weise die Wesen der Wahrnehmung so gesetzt, wie sie an sich sind, nämlich als unmittelbar in das Gegentheil ohne Ruhe und Seyn sich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Wesentliche unmittelbar in das Unwesentliche und umgekehrt. Dieß Spiel der Kräfte ist daher das entwickelte Negative; aber die Wahrheit desselben ist das Positive, nämlich das Allgemeine, der ansichseyende Gegenstand. — Das Seyn desselben für das Bewußtseyn ist vermittelt durch die Bewegung der Erscheinung, worin das Seyn der Wahrnehmung, und das Sinnlichgegenständliche überhaupt nur negative Bedeutung hat, das Bewußtseyn also daraus sich in sich als in das Wahre reflectirt, aber als Bewußtseyn wieder dieß Wahre zum gegenständlichen Innern macht, und diese Reflexion der Dinge von seiner Reflexion in sich selbst unterscheidet; wie ihm die vermittelnde Bewegung ebenso noch eine gegenständliche ist. Dieß Innere ist ihm daher ein Extrem gegen es; aber es ist ihm darum das Wahre, weil es darin als in dem Ansich zugleich die Gewißheit seiner selbst oder das Moment seines Fürsichseyns hat; aber dieses Grundes ist es sich noch nicht bewußt, denn das Fürsichseyn, welches das Innere an ihm selbst haben sollte, wäre nichts anderes als die negative Bewegung; aber diese ist dem Bewußtseyn noch die gegenständliche verschwindende Erscheinung, noch nicht sein eigenes Fürsichseyn; das Innere ist ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht.

In diesem inneren Wahren, als dem Absolutallgemeinen, welches vom Gegensatze des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und für den Verstand geworden ist, schließt sich erst über der sinnlichen als der erscheinenden Welt, nunmehr eine übersinnliche als die wahre Welt auf, über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits; ein Ansich, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft, oder nur das reine Element ist, worin die Wahrheit ihr Wesen hat.

Unser Gegenstand ist hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu seinen Extremen, das Innere der Dinge und den Verstand, und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber giebt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Inneren erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältniß des Zusammengeschlossenseyns macht.

Noch ist das Innere reines Jenseits für das Bewußtseyn, denn es findet sich selbst in ihm noch nicht; es ist leer, denn es ist nur das Nichts der Erscheinung und positiv das einfache Allgemeine. Diese Weise des Inneren zu seyn, stimmt unmittelbar denjenigen bei, welche sagen, daß das Innere der Dinge nicht zu erkennen sey; aber der Grund würde anders gefaßt werden müssen. Von diesem Inneren, wie es hier unmittelbar ist, ist allerdings keine Kenntniß vorhanden, aber nicht deswegen, weil die Vernunft zu kurzsichtig, oder beschränkt, oder wie man es sonst nennen will, wäre (worüber hier noch nichts bekannt ist, denn so tief sind wir noch nicht eingedrungen), sondern um der einfachen Natur der Sache selbst willen, weil nämlich im Leeren nichts erkannt wird, oder von der anderen Seite ausgesprochen, weil es eben als das Jenseits des Bewußtseyns bestimmt ist. — Das Resultat ist freilich dasselbe, wenn ein Blinder in den Reichthum der übersinnlichen Welt (wenn sie einen hat, er sey nun eigenthümlicher Inhalt derselben, oder das Bewußtseyn selbst sey dieser In-

halt), und wenn ein Sehender in die reine Finsterniß, oder wenn man will, in das reine Licht, wenn sie nur dieses ist, gestellt wird; der Sehende sieht in seinem reinen Lichte so wenig als in seiner reinen Finsterniß, und gerade so viel als der Blinde in der Fülle des Reichthums, der vor ihm läge. Wenn es mit dem Innern und dem Zusammengeschlossenseyn mit ihm durch die Erscheinung weiter nichts wäre, so bliebe nichts übrig, als sich an die Erscheinung zu halten, d. h. etwas als wahr zu nehmen, von dem wir wissen, daß es nicht wahr ist; oder damit doch in dem Leeren, welches zwar erst als Leerheit von gegenständlichen Dingen geworden, aber als Leerheit an sich, auch für die Leerheit aller geistigen Verhältnisse und der Unterschiede des Bewußtseyns als Bewußtseyns genommen werden muß, — damit also in diesem so ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas sey, es mit Träumereien, Erscheinungen, die das Bewußtseyn sich selbst erzeugt, zu erfüllen; es müßte sich gefallen lassen, daß so schlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines besseren würdig, indem Träumereien selbst noch besser sind, als seine Leerheit.

Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber entstanden, es kommt aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittelung; oder die Erscheinung ist sein Wesen, und in der That seine Erfüllung. Das Uebersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu seyn. Das Uebersinnliche ist also die Erscheinung, als Erscheinung. — Wenn dabei gedacht wird, das Uebersinnliche sey also die sinnliche Welt, oder die Welt, wie sie für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung ist, so ist dieß ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr nicht die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seyende, sondern sie als aufgehobene oder in Wahrheit als innere gesetzt. Es pflegt gesagt zu wer-

ben, das Uebersinnliche sey nicht die Erscheinung; dabei wird aber
nter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern
elmehr die sinnliche Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.

Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf
ben dieser Stelle, daß ihm das Innere nur erst als das allge-
eine noch unerfüllte Ansich geworden; das Spiel der Kräfte
at nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur
ieſe positive, das Vermittelnde aber außer ihm zu seyn. Seine
Beziehung auf das Innere durch die Vermittelung aber ist seine
Bewegung, durch welche es sich ihm erfüllen wird. — Unmit-
elbar für ihn ist das Spiel der Kräfte; das Wahre aber ist
m das einfache Innere; die Bewegung der Kraft ist daher eben
nur als Einfaches überhaupt das Wahre. Von diesem
Spiele der Kräfte haben wir aber gesehen, daß es diese Beschaf-
nheit hat, daß die Kraft, welche sollicitirt wird von einer
nderen Kraft, eben so das Sollicitirende für diese andere ist,
elche selbst erst hierdurch sollicitirende wird. Es ist hierin ebenso
ur der unmittelbare Wechsel oder das absolute Austauschen der
Bestimmtheit vorhanden, welche den einzigen Inhalt des Auf-
retenden ausmacht; entweder allgemeines Medium, oder negative
Einheit zu seyn. Es hört in seinem bestimmten Auftreten selbst
nmittelbar auf, das zu seyn, als was es auftritt; es sollicitirt
urch sein bestimmtes Auftreten die andere Seite, die sich hierdurch
ußert; d. h., diese ist unmittelbar jetzt das, was die erste seyn
llte. Diese beiden Seiten, das Verhältniß des Sollicitirens
nd das Verhältniß des bestimmten entgegengesetzten Inhalts
t jedes für sich die absolute Verkehrung und Verwechslung.
ber diese beiden Verhältnisse sind selbst wieder dasselbe, und der
nterschied der Form, das Sollicitirte und das Sollicitirende zu
yn ist dasselbe, was der Unterschied des Inhalts ist, das Sol-
itirte als solches, nämlich das passive Medium; das Solliciti-
nde hingegen das thätige, die negative Einheit oder das Eins.
ierdurch verschwindet aller Unterschied besonderer Kräfte, die

in dieser Bewegung vorhanden seyn sollten, gegen einander überhaupt; denn sie beruhten allein auf jenen Unterschieden; und der Unterschied der Kräfte fällt ebenso mit jenen beiden nur in einen zusammen. Es ist also weder die Kraft noch das Sollicitiren und Sollicitirtwerden, noch die Bestimmtheit, bestehendes Medium und in sich reflectirte Einheit zu seyn, weder einzeln für sich etwas, noch sind es verschiedene Gegensätze, sondern was in diesem absoluten Wechsel ist, ist nur der Unterschied als allgemeiner oder als ein solcher, in welchen sich die vielen Gegensätze reducirt haben. Dieser Unterschied als allgemeiner ist daher das Einfache an dem Spiele der Kraft selbst, und das Wahre desselben; er ist das Gesetz der Kraft.

Zu dem einfachen Unterschiede wird die absolut wechselnde Erscheinung durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verstandes. Das Innere ist zunächst nur das an sich Allgemeine; dieß an sich einfache Allgemeine ist aber wesentlich ebenso absolut der allgemeine Unterschied; denn es ist das Resultat des Wechsels selbst, oder der Wechsel ist sein Wesen; aber der Wechsel, als im Innern gesetzt, ist, wie er in Wahrheit ist, in dasselbe hiermit als ebenso absolut allgemeiner beruhigter sich gleich bleibender Unterschied aufgenommen. Oder die Negation ist wesentliches Moment des Allgemeinen, und sie oder die Vermittelung also im Allgemeinen ist allgemeiner Unterschied. Er ist im Gesetze ausgedrückt, als dem beständigen Bilde der unstäten Erscheinung. Die übersinnliche Welt ist hiermit ein ruhiges Reich von Gesetzen, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr ebenso gegenwärtig, und ihr unmittelbares stilles Abbild.

Dieß Reich der Gesetze ist zwar die Wahrheit des Verstandes, welche an dem Unterschiede, der in dem Gesetze ist, den Inhalt hat; es ist aber zugleich nur seine erste Wahrheit und füllt die Erscheinung nicht aus. Das Gesetz ist in ihr gegenwär-

tig, aber es ist nicht ihre ganze Gegenwart; es hat unter immer andern Umständen eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erscheinung für sich eine Seite, welche nicht im Innern ist; oder sie ist in Wahrheit noch nicht als Erscheinung, als aufgehobenes Fürsichseyn gesetzt. Dieser Mangel des Gesetzes muß sich an ihm selbst ebenso hervorthun. Was ihm zu mangeln scheint, ist, daß es zwar den Unterschied selbst an ihm hat, aber als allgemeinen, unbestimmten. Insofern es aber nicht das Gesetz überhaupt, sondern ein Gesetz ist, hat es die Bestimmtheit an ihm; und es sind damit unbestimmt viele Gesetze vorhanden. Allein diese Vielheit ist vielmehr selbst ein Mangel; sie widerspricht nämlich dem Princip des Verstandes, welchem, als Bewußtseyn des einfachen Innern, die an sich allgemeine Einheit das Wahre ist. Die vielen Gesetze muß er darum vielmehr in Ein Gesetz zusammenfallen lassen, wie z. B. das Gesetz, nach welchem der Stein fällt, und das Gesetz, nach welchem die himmlischen Sphären sich bewegen, als Ein Gesetz begriffen worden ist. Mit diesem Ineinanderfallen aber verlieren die Gesetze ihre Bestimmtheit; das Gesetz wird immer oberflächlicher, und es ist damit in der That nicht die Einheit dieser bestimmten Gesetze, sondern ein ihre Bestimmtheit weglassendes Gesetz gefunden; wie das Eine Gesetz, welches die Gesetze des Falles der Körper an der Erde und der himmlischen Bewegung in sich vereint, sie beide in der That nicht ausdrückt. Die Vereinigung aller Gesetze in der allgemeinen Attraction drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den bloßen Begriff des Gesetzes selbst, der darin als seyend gesetzt ist. Die allgemeine Attraction sagt nur dieß, daß Alles einen beständigen Unterschied zu Anderem hat. Der Verstand meint dabei ein allgemeines Gesetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit als solche ausdrücke; aber er hat in der That nur den Begriff des Gesetzes selbst gefunden, jedoch so, daß er zugleich dieß damit aussagt, alle Wirklichkeit ist an ihr selbst gesetzmäßig. Der Ausdruck

der allgemeinen Attraction hat darum insofern große Wichtigkeit, als er gegen das gedankenlose Vorstellen gerichtet ist, welchem alles in der Gestalt der Zufälligkeit sich darbietet, und welchem die Bestimmtheit die Form der sinnlichen Selbstständigkeit hat.

Es steht somit den bestimmten Gesetzen die allgemeine Attraction oder der reine Begriff des Gesetzes gegenüber. Insofern dieser reine Begriff als das Wesen oder als das wahre Innere betrachtet wird, gehört die Bestimmtheit des bestimmten Gesetzes selbst noch der Erscheinung oder vielmehr dem sinnlichen Seyn an. Allein der reine Begriff des Gesetzes geht nicht nur über das Gesetz, welches, selbst ein bestimmtes, andern bestimmten Gesetzen gegenübersteht, sondern er geht auch über das Gesetz als solches hinaus. Die Bestimmtheit, von welcher die Rede war, ist eigentlich selbst nur verschwindendes Moment, welches hier nicht mehr als Wesenheit vorkommen kann; denn es ist nur das Gesetz als das Wahre vorhanden; aber der Begriff des Gesetzes ist gegen das Gesetz selbst gekehrt. An dem Gesetze nämlich ist der Unterschied selbst unmittelbar aufgefaßt und in das Allgemeine aufgenommen, damit aber ein Bestehen der Momente, deren Beziehung es ausdrückt, als gleichgültiger und ansichseyender Wesenheiten. Diese Theile des Unterschieds am Gesetze sind aber zugleich selbst bestimmte Seiten; der reine Begriff des Gesetzes, als allgemeine Attraction, muß in seiner wahren Bedeutung so aufgefaßt werden, daß in ihm als Absolut-einfachem die Unterschiede, die an dem Gesetze als solchem vorhanden sind, selbst wieder in das Innere als einfache Einheit zurückgehen; sie ist die innere Nothwendigkeit des Gesetzes.

Das Gesetz ist dadurch auf eine gedoppelte Weise vorhanden, das einemal als Gesetz, an dem die Unterschiede als selbstständige Momente ausgedrückt sind; das anderemal in der Form des einfachen Insichzurückgegangenseyns, welche wieder Kraft genannt werden kann, aber so, daß sie nicht die zurückgedrängte, sondern

die Kraft überhaupt oder als der Begriff der Kraft ist, eine Abstraction, welche die Unterschiede dessen, was attrahirt und attrahirt wird, selbst in sich zieht. So ist z. B. die einfache Electricität die Kraft; der Ausdruck des Unterschieds aber fällt in das Gesetz; dieser Unterschied ist positive und negative Electricität. Bei der Bewegung des Falles ist die Kraft das Einfache, die Schwere, welche das Gesetz hat, daß die Größen der unterschiedenen Momente der Bewegung, der verflossenen Zeit, und des durchlaufenen Raums, sich wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Die Electricität selbst ist nicht der Unterschied an sich oder in ihrem Wesen das Doppelwesen von positiver und negativer Electricität; daher man zu sagen pflegt, sie habe das Gesetz, auf diese Weise zu seyn, auch wohl, sie habe die Eigenschaft, so sich zu äußern. Diese Eigenschaft ist zwar wesentliche und einzige Eigenschaft dieser Kraft; oder sie ist ihr nothwendig. Aber die Nothwendigkeit ist hier ein leeres Wort; die Kraft muß eben, weil sie muß, so sich verdoppeln. Wenn freilich positive Electricität gesetzt ist, ist auch negative an sich nothwendig; denn das Positive ist nur als Beziehung auf ein Negatives, oder das Positive ist an ihm selbst der Unterschied von sich selbst, wie ebenso das Negative. Aber daß die Electricität als solche sich so theile, dieß ist nicht an sich das Nothwendige; sie als einfache Kraft ist gleichgültig gegen ihr Gesetz, als positive und negative zu seyn; und wenn wir jenes ihren Begriff, dieß aber ihr Seyn nennen, so ist ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Seyn; sie hat nur diese Eigenschaft; das heißt eben, es ist ihr nicht an sich nothwendig. — Diese Gleichgültigkeit erhält eine andere Gestalt, wenn gesagt wird, daß es zur Definition der Electricität gehört, als positive und negative zu seyn, oder daß dieß schlechthin ihr Begriff und Wesen ist. Alsdann hieße ihr Seyn ihre Existenz überhaupt; in jener Definition liegt aber nicht die Nothwendigkeit ihrer Exi-

stenz; sie ist entweder, weil man sie findet, d. h., sie ist gar nicht nothwendig; oder ihre Existenz ist durch andere Kräfte, d. h. ihre Nothwendigkeit ist eine äußere. Damit aber, daß die Nothwendigkeit in die Bestimmtheit des Seyns durch Anderes gelegt wird, fallen wir wieder in die Vielheit der bestimmten Gesetze zurück, die wir so eben verließen, um das Gesetz als Gesetz zu betrachten; nur mit diesem ist sein Begriff als Begriff, oder seine Nothwendigkeit zu vergleichen, die sich aber in allen diesen Formen nur noch als ein leeres Wort gezeigt hat.

Noch auf andere als die angezeigte Weise ist die Gleichgültigkeit des Gesetzes und der Kraft, oder des Begriffs und des Seyns vorhanden. In dem Gesetze der Bewegung z. B. ist es nothwendig, daß die Bewegung in Zeit und Raum sich theile, oder dann auch in Entfernung und Geschwindigkeit. Indem die Bewegung nur das Verhältniß jener Momente ist, so ist sie, das Allgemeine, hier wohl an sich selbst getheilt; aber nun drücken diese Theile, Zeit und Raum, oder Entfernung und Geschwindigkeit, nicht an ihnen diesen Ursprung aus Einem aus; sie sind gleichgültig gegen einander; der Raum wird vorgestellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum, und die Entfernung wenigstens ohne die Geschwindigkeit seyn zu können, — so wie ihre Größen gleichgültig gegen einander sind, indem sie sich nicht wie Positives und Negatives verhalten, hiermit nicht durch ihr Wesen auf einander beziehen. Die Nothwendigkeit der Theilung ist also hier wohl vorhanden; aber nicht der Theile als solcher für einander. Darum ist aber auch jene erste selbst nur eine vorgespiegelte falsche Nothwendigkeit; die Bewegung ist nämlich nicht selbst als einfaches oder als reines Wesen vorgestellt, sondern schon als getheilt; Zeit und Raum sind ihre selbstständigen Theile oder Wesen an ihnen selbst, oder Entfernung und Geschwindigkeit Weisen des Seyns oder Vorstellens, deren eine wohl ohne die andere seyn kann, und die Bewegung ist daher nur ihre oberflächliche Beziehung, nicht ihr Wesen. Als einfaches We-

sen, oder als Kraft vorgestellt, ist sie wohl die Schwere, welche aber diese Unterschiede überhaupt nicht in ihr enthält.

Der Unterschied also ist in beiden Fällen kein Unterschied an sich selbst; entweder ist das Allgemeine, die Kraft, gleichgültig gegen die Theilung, welche im Gesetze ist, oder die Unterschiede, Theile des Gesetzes, sind es gegen einander. Der Verstand hat aber den Begriff dieses Unterschiedes an sich, eben darin, daß das Gesetz eines Theils das Innere, Ansichseyende, aber an ihm zugleich Unterschiedene ist; daß dieser Unterschied hiermit innerer Unterschied sey, ist darin vorhanden, daß das Gesetz einfache Kraft, oder als Begriff desselben ist, also ein Unterschied des Begriffes. Aber dieser innere Unterschied fällt nur erst noch in den Verstand, und ist noch nicht an der Sache selbst gesetzt. Es ist also nur die eigne Nothwendigkeit, was der Verstand ausspricht; einen Unterschied, den er also nur so macht, daß er es zugleich ausdrückt, daß der Unterschied kein Unterschied der Sache selbst sey. Diese Nothwendigkeit, die nur im Worte liegt, ist hiermit die Hererzählung der Momente, die den Kreis derselben ausmachen; sie werden zwar unterschieden, ihr Unterschied wird aber zugleich, kein Unterschied der Sache selbst zu seyn, ausgedrückt und daher selbst sogleich wieder aufgehoben; diese Bewegung heißt Erklären. Es wird also ein Gesetz ausgesprochen, von diesem wird sein Ansichallgemeines, oder der Grund, als die Kraft, unterschieden; aber von diesem Unterschiede wird gesagt, daß er keiner, sondern vielmehr der Grund ganz so beschaffen sey, wie das Gesetz. Die einzelne Begebenheit des Blitzes z. B. wird als Allgemeines aufgefaßt, und dieß Allgemeine als das Gesetz der Electricität ausgesprochen: die Erklärung faßt alsdann das Gesetz in die Kraft zusammen, als das Wesen des Gesetzes. Diese Kraft ist dann so beschaffen, daß, wenn sie sich äußert, entgegengesetzte Electricitäten hervortreten, die wieder in einander verschwinden, d. h., die Kraft ist gerade so beschaffen, wie das Gesetz; es wird gesagt, daß beide gar nicht unterschieden

seyen. Die Unterschiede sind die reine allgemeine Aeußerung oder das Gesetz und die reine Kraft; beide haben aber denselben Inhalt, dieselbe Beschaffenheit; der Unterschied als Unterschied des Inhalts, d. h. der Sache, wird also auch wieder zurückgenommen.

In dieser tautologischen Bewegung beharrt, wie sich ergiebt, der Verstand bei der ruhigen Einheit seines Gegenstandes und die Bewegung fällt nur in ihn selbst, nicht in den Gegenstand; sie ist ein Erklären, das nicht nur Nichts erklärt, sondern so klar ist, daß es, indem es Anstalten macht, etwas Unterschiedenes von dem schon Gesagten zu sagen, vielmehr nichts sagt, sondern nur dasselbe wiederholt. An der Sache selbst entsteht durch diese Bewegung nichts Neues, sondern sie kommt nur als Bewegung des Verstandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nun eben dasjenige, was an dem Gesetze vermißt wurde, nämlich den absoluten Wechsel selbst; denn diese Bewegung, wenn wir sie näher betrachten, ist unmittelbar das Gegentheil ihrer selbst. Sie setzt nämlich einen Unterschied, welcher nicht nur für uns kein Unterschied ist, sondern welchen sie selbst als Unterschied aufhebt. Es ist dieß derselbe Wechsel, der sich als das Spiel der Kräfte darstellte; es war in ihm der Unterschied des Sollicitirenden und Sollicitirten, der sich äußernden und der in sich zurückgedrängten Kraft; aber es waren Unterschiede, die in Wahrheit keine waren, und sich darum auch unmittelbar wieder aufhoben. Es ist nicht nur die bloße Einheit vorhanden, so daß kein Unterschied gesetzt wäre, sondern es ist diese Bewegung, daß allerdings ein Unterschied gemacht, aber, weil er keiner ist, wieder aufgehoben wird. — Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorhin außer dem Inneren nur an der Erscheinung war, in das Uebersinnliche selbst eingedrungen; unser Bewußtseyn ist aber aus dem Inneren als Gegenstande auf die andere Seite in den Verstand herübergegangen, und hat in ihm den Wechsel.

Dieser Wechsel ist so noch nicht ein Wechsel der Sache selbst, sondern stellt sich vielmehr eben dadurch als reiner Wechsel

dar, daß der Inhalt der Momente des Wechsels derselbe bleibt. Indem aber der Begriff als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das Innere der Dinge, so wird dieser Wechsel als Gesetz des Inneren für ihn. Er erfährt also, daß es Gesetz der Erscheinung selbst ist, daß Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind; oder daß das Gleichnamige sich von sich abstößt; und ebenso daß die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind, und sich aufheben; oder daß das Ungleichnamige sich anzieht. — Ein zweites Gesetz, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nämlich dem beständigen sich gleichbleibenden Unterschiede, entgegengesetzt ist; denn dieß neue drückt vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen, und das Gleichwerden des Ungleichen aus. Der Begriff muthet der Gedankenlosigkeit zu, beide Gesetze zusammenzubringen, und ihrer Entgegensetzung bewußt zu werden. — Gesetz ist das zweite freilich auch, oder ein inneres sichselbstgleiches Seyn, aber eine Sichselbstgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beständigkeit der Unbeständigkeit. — An dem Spiele der Kräfte ergab sich dieses Gesetz als eben dieses absolute Uebergehen, und als reiner Wechsel; das Gleichnamige, die Kraft, zersetzt sich in einen Gegensatz, der zunächst als ein selbstständiger Unterschied erscheint, aber welcher sich in der That keiner zu seyn erweist; denn es ist das Gleichnamige, was sich von sich selbst abstößt, und dieß Abgestoßene zieht sich daher wesentlich an, denn es ist dasselbe; der gemachte Unterschied, da er keiner ist, hebt sich also wieder auf. Er stellt sich hiermit als Unterschied der Sache selbst, oder als absoluter Unterschied dar, und dieser Unterschied der Sache ist also nichts anderes als das Gleichnamige, das sich von sich abgestoßen hat, und daher nur einen Gegensatz setzt, der keiner ist.

Durch dieß Princip wird das erste Uebersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegentheil umgekehrt; das Gesetz war überhaupt

das sich Gleichbleibende, wie seine Unterschiede; jetzt aber ist gesetzt, daß beides vielmehr das Gegentheil seiner selbst ist; das sich Gleiche stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche. In der That ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der innere, oder Unterschied an sich selbst, indem das Gleiche sich ungleich, das Ungleiche sich gleich ist. — Diese zweite übersinnliche Welt ist auf diese Weise die verkehrte Welt; und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die verkehrte dieser ersten. Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr nothwendiges Gegenbild an dieser, welche noch für sich das Princip des Wechsels und der Veränderung behielt; das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.

Nach dem Gesetze dieser verkehrten Welt ist also das Gleichnamige der ersten das Ungleiche seiner selbst, und das Ungleiche derselben ist ebenso ihm selbst ungleich, oder es wird sich gleich. An bestimmten Momenten wird dieß sich so ergeben, daß, was im Gesetze der ersten süß, in diesem verkehrten Ansich sauer; was in jenem schwarz, in diesem weiß ist. Was im Gesetze der ersteren, am Magnete Nordpol, ist in seinem anderen übersinnlichen Ansich (in der Erde nämlich), Südpol; was aber dort Südpol ist, hier Nordpol. Ebenso was im ersten Gesetze der Electricität Sauerstoffpol ist, wird in seinem anderen übersinnlichen Wesen Wasserstoffpol; und umgekehrt, was dort der Wasserstoffpol ist, wird hier der Sauerstoffpol. In einer anderen Sphäre ist nach dem unmittelbaren Gesetze Rache an dem Feinde die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. Dieses Gesetz aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, verkehrt sich durch das Princip der anderen Welt

in das entgegengesetzte, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der Strafe des Verbrechens dargestellt wird, zum Gesetze gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine verkehrte übersinnliche Welt sich gegenüberstehen hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt. Die nach dem Gesetze der ersten den Menschen schändende und vertilgende Strafe verwandelt sich in ihrer verkehrten Welt in die sein Wesen erhaltende und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.

Oberflächlich angesehen ist diese verkehrte Welt so das Gegentheil der ersten, daß sie dieselbe außer ihr hat, und jene erste als eine verkehrte Wirklichkeit von sich abstößt, daß die eine die Erscheinung, die andere aber das Ansich, die eine sie ist, wie sie für ein Anderes, die andere dagegen, wie sie für sich ist; so daß, um die vorigen Beispiele zu gebrauchen, was süß schmeckt, eigentlich, oder innerlich am Dinge, sauer, oder was am wirklichen Magnete der Erscheinung Nordpol ist, am inneren oder wesentlichen Seyn Südpol wäre; was an der erscheinenden Electricität als Sauerstoffpol sich darstellt, an der nichterscheinenden Wasserstoffpol wäre. Oder eine Handlung, die in der Erscheinung Verbrechen ist, sollte im Inneren eigentlich gut seyn (eine schlechte Handlung eine gute Absicht haben) können; die Strafe nur in der Erscheinung Strafe, an sich oder in einer anderen Welt aber Wohlthat für den Verbrecher seyn. Allein solche Gegensätze von Innerem und Aeußerem, von Erscheinung und Uebersinnlichem, als von zweierlei Wirklichkeiten, sind hier nicht mehr vorhanden. Die abgestoßenen Unterschiede vertheilen sich nicht von neuem an zwei solche Substanzen, welche sie trügen und ihnen ein getrenntes Bestehen verliehen; wodurch der Verstand aus dem Inneren heraus wieder auf seine vorige Stelle zurückfiele. Die eine Seite oder Substanz wäre

wieder die Welt der Wahrnehmung, worin das eine der beiden Gesetze sein Wesen triebe, und ihr gegenüber eine innere Welt, gerade eine solche sinnliche Welt, wie die erste, aber in der Vorstellung; sie könnte nicht als sinnliche Welt aufgezeigt, nicht gesehen, gehört, geschmeckt werden, und doch würde sie vorgestellt als eine solche sinnliche Welt. Aber in der That, wenn das eine Gesetzte ein Wahrgenommenes ist, und sein Ansich, als das Verkehrte desselben, ebenso ein sinnlich Vorgestelltes, so ist das Saure, was das Ansich des süßen Dinges wäre, ein so wirkliches Ding, wie es, ein saures Ding; das Schwarze, welches das Ansich des Weißen wäre, ist das wirkliche Schwarze; der Nordpol, welcher das Ansich des Südpols ist, ist der an demselben Magnete vorhandene Nordpol; der Sauerstoffpol, der das Ansich des Wasserstoffpols ist, der vorhandene Sauerstoffpol derselben Säule. Das wirkliche Verbrechen aber hat seine Verkehrung und sein Ansich als Möglichkeit in der Absicht als solcher, aber nicht in einer guten; denn die Wahrheit der Absicht ist nur die That selbst. Das Verbrechen seinem Inhalte nach aber hat seine Reflexion in sich oder seine Verkehrung an der wirklichen Strafe; diese ist die Aussöhnung des Gesetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengesetzten Wirklichkeit. Die wirkliche Strafe endlich hat so ihre verkehrte Wirklichkeit an ihr, daß sie eine solche Verwirklichung des Gesetzes ist, wodurch die Thätigkeit, die es als Strafe hat, sich selbst aufhebt, es aus thätigem wieder ruhiges und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist.

Aus der Vorstellung der Verkehrung, die das Wesen der einen Seite der übersinnlichen Welt ausmacht, ist also die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem verschiedenen Elemente des Bestehens zu entfernen, und dieser absolute Begriff des Unterschiedes ist als innerer Unterschied, Abstoßen des Gleichnamigen als Gleichnamigen von sich selbst, und

Gleichseyn des Ungleichen als Ungleichen rein darzustellen und aufzufassen. Es ist der reine Wechsel, oder die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken. Denn in dem Unterschiede, der ein innerer ist, ist das Entgegengesetzte nicht nur Eines von Zweien; — sonst wäre es ein Seyendes, und nicht ein Entgegengesetztes; — sondern es ist das Entgegengesetzte eines Entgegengesetzten, oder das Andere ist in ihm unmittelbar selbst vorhanden. Ich stelle wohl das Gegentheil hierher, und dorthin das Andere, wovon es das Gegentheil ist; also das Gegentheil auf eine Seite, an und für sich ohne das Andere. Eben darum aber, indem ich hier das Gegentheil an und für sich habe, ist es das Gegentheil seiner selbst, oder es hat in der That das Andere unmittelbar an ihm selbst. — So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergegriffen, und sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst und ihre entgegengesetzte in Einer Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als innerer, oder Unterschied an sich selbst, oder ist als Unendlichkeit.

Durch die Unendlichkeit sehen wir das Gesetz zur Nothwendigkeit an ihm selbst vollendet, und alle Momente der Erscheinung in das Innere aufgenommen. Das Einfache des Gesetzes ist die Unendlichkeit, heißt nach dem, was sich ergeben hat, α. es ist ein Sichselbstgleiches, welches aber der Unterschied an sich ist; oder es ist Gleichnamiges, welches sich von sich selbst abstößt, oder sich entzweit. Dasjenige, was die einfache Kraft genannt wurde, verdoppelt sich selbst, und ist durch ihre Unendlichkeit das Gesetz. β. Das Entzweite, welches die in dem Gesetze vorgestellten Theile ausmacht, stellt sich als Bestehendes dar; und werden sie ohne den Begriff des inneren Unterschiedes betrachtet, so ist der Raum uud die Zeit, oder die Entfernung und die Geschwindigkeit, welche als Momente der Schwere auftreten, sowohl gleichgültig und ohne Nothwendigkeit für einander, als für die Schwere

ſelbſt, ſo wie dieſe einfache Schwere gegen ſie, oder die einfache Electricität gegen das Poſitive und Negative iſt. γ. Durch den Begriff des inneren Unterſchiedes aber iſt dieß Ungleiche und Gleichgültige, Raum und Zeit u. ſ. f. ein Unterſchied, welcher kein Unterſchied iſt, oder nur ein Unterſchied des Gleichnamigen, und ſein Weſen die Einheit; ſie ſind als Poſitives und Negatives gegen einander begeiſtet, und ihr Seyn iſt dieſes vielmehr, ſich als Nichtſeyn zu ſetzen, und in der Einheit aufzuheben. Es beſtehen beide unterſchiedene, ſie ſind an ſich, ſie ſind an ſich als Entgegengeſetzte, d. h. das Entgegengeſetzte ihrer ſelbſt, ſie haben ihr Anderes an ihnen und ſind nur Eine Einheit.

Dieſe einfache Unendlichkeit, oder der abſolute Begriff iſt das einfache Weſen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterſchied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr ſelbſt alle Unterſchiede iſt ſo wie ihr Aufgehobenſeyn, alſo in ſich pulſirt, ohne ſich zu bewegen, in ſich erzittert, ohne unruhig zu ſeyn. Sie iſt ſichſelbſtgleich, denn die Unterſchiede ſind tautologiſch; es ſind Unterſchiede, die keine ſind. Dieſes ſichſelbſtgleiche Weſen bezieht ſich daher nur auf ſich ſelbſt. Auf ſich ſelbſt: ſo iſt dieß ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen auf ſich ſelbſt iſt vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichſelbſtgleichheit iſt innerer Unterſchied. Dieſe Entzweiten ſind ſomit an und für ſich ſelbſt, jedes ein Gegentheil — eines Anderen, ſo iſt darin ſchon das Andere mit ihm zugleich ausgeſprochen; oder es iſt nicht das Gegentheil eines Anderen, ſondern nur das reine Gegentheil; ſo iſt es alſo an ihm ſelbſt das Gegentheil ſeiner. Oder es iſt überhaupt nicht ein Gegentheil, ſondern rein für ſich, ein reines ſichſelbſtgleiches Weſen, das keinen Unterſchied an ihm hat, ſo brauchen wir nicht zu fragen, noch weniger das Gequäle mit ſolcher Frage für die Philoſophie anzuſehen, oder gar ſie ihr für unbeantwortlich zu halten — wie aus dieſem reinen Weſen, wie aus ihm heraus der

Unterschied oder das Andersseyn komme; denn es ist schon die Entzweiung geschehen, der Unterschied ist aus dem Sichselbstgleichen ausgeschlossen, und ihm zur Seite gestellt worden; was das Sichselbstgleiche seyn sollte, ist also schon eins der Entzweiten vielmehr, als daß es das absolute Wesen wäre. Das Sichselbstgleiche entzweit sich, heißt darum ebensosehr, es hebt sich als schon Entzweites, es hebt sich als Andersseyn auf. Die Einheit, von welcher gesagt zu werden pflegt, daß der Unterschied nicht aus ihr herauskommen könne, ist in der That selbst nur das Eine Moment der Entzweiung; sie ist die Abstraction der Einfachheit, welche dem Unterschiede gegenüber ist. Aber indem sie die Abstraction, nur das Eine der Entgegengesetzten ist, so ist es schon gesagt, daß sie das Entzweien ist; denn ist die Einheit ein Negatives, ein Entgegengesetztes, so ist sie eben gesetzt als das, welches die Entgegensetzung an ihm hat. Die Unterschiede von Entzweiung, und Sichselbstgleichwerden sind darum ebenso nur diese Bewegung des sich Aufhebens; denn indem das Sichselbstgleiche, welches sich erst entzweien oder zu seinem Gegentheile werden soll, eine Abstraction oder schon selbst ein Entzweites ist, so ist sein Entzweien hiermit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweitseyns. Das Sichselbstgleichwerden ist ebenso ein Entzweien; was sich selbst gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es stellt selbst sich damit auf die Seite, oder es wird vielmehr ein Entzweites.

Die Unendlichkeit oder diese absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens, daß, was auf irgend eine Weise, z. B. als Seyn, bestimmt ist, vielmehr das Gegentheil dieser Bestimmtheit ist, ist zwar schon die Seele alles bisherigen gewesen, aber im Inneren erst ist sie selbst frei hervorgetreten. Die Erscheinung oder das Spiel der Kräfte stellt sie selbst schon dar, aber als Erklären tritt sie zunächst frei hervor; und indem sie endlich für das Bewußtseyn Gegenstand ist, als das, was sie ist, so ist das

Bewußtseyn Selbstbewußtseyn. Das Erklären des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtseyn ist. Er hebt die im Gesetze vorhandenen schon reingewordenen, aber noch gleichgültigen Unterschiede auf, und setzt sie in Einer Einheit, der Kraft. Dieß Gleichwerden ist aber eben so unmittelbar ein Entzweien; denn er hebt die Unterschiede nur dadurch auf, und setzt dadurch das Eins der Kraft, daß er einen neuen Unterschied von Gesetz und Kraft macht, der aber zugleich kein Unterschied ist; und hierzu, daß dieser Unterschied ebenso kein Unterschied ist, geht er selbst darin fort, daß er diesen Unterschied wieder aufhebt, indem er die Kraft ebenso beschaffen seyn läßt, als das Gesetz. — Diese Bewegung oder Nothwendigkeit ist aber so noch Nothwendigkeit, und Bewegung des Verstandes, oder sie als solche ist nicht sein Gegenstand, sondern er hat in ihr positive und negative Electricität, Entfernung, Geschwindigkeit, Anziehungskraft, und tausend andere Dinge zu Gegenständen, welche den Inhalt der Momente der Bewegung ausmachen. In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewußtseyn dabei, um es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der That sich nur mit sich selbst herumtreibt.

In dem entgegengesetzten Gesetze als der Verkehrung des ersten Gesetzes, oder in dem inneren Unterschiede wird zwar die Unendlichkeit selbst Gegenstand des Verstandes, aber er verfehlt sie als solche wieder, indem er den Unterschied an sich, das Sichselbstabstoßen des Gleichnamigen, und die Ungleichen, die sich anziehen, wieder an zwei Welten, oder an zwei substantielle Elemente vertheilt; die Bewegung, wie sie in der Erfahrung ist, ist ihm hier ein Geschehen, und das Gleichnamige und das Ungleiche Prädicate, deren Wesen ein seyendes Substrat ist. Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Dieß Auffassen des Un-

terschiedes, wie er in Wahrheit ist, oder das Auffassen der Unendlichkeit als solcher, ist für uns, oder an sich. Die Exposition ihres Begriffs gehört der Wissenschaft an; das Bewußtseyn aber, wie es ihn unmittelbar hat, tritt wieder als eigene Form oder neue Gestalt des Bewußtseyns auf, welche in dem Vorhergehenden ihr Wesen nicht erkennt, sondern es für etwas ganz anderes ansieht. — Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewußtseyn des Unterschiedes als eines unmittelbar ebensosehr Aufgehobenen; es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen, oder Selbstbewußtseyn. Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dieß Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber dieß Unterschiedene, Ungleichgesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. Das Bewußtseyn eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst nothwendig Selbstbewußtseyn, Reflectirtseyn in sich, Bewußtseyn seiner selbst in seinem Andersseyn. Der nothwendige Fortgang von den bisherigen Gestalten des Bewußtseyns, welchen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war, als sie selbst, drückt eben dieß aus, daß nicht allein das Bewußtseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewußtseyn möglich ist, sondern daß dieß allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist erst für sich geworden, noch nicht als Einheit mit dem Bewußtseyn überhaupt.

Wir sehen, daß im Inneren der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas Anderes als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräfte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur sich selbst erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewußtseyn mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in die-

ſen Hintergrund ſchaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Inneren, das andere des in dieß reine Innere ſchauenden Inneren, ſind nun zuſammengefallen, und wie ſie als Extreme, ſo iſt auch die Mitte, als etwas Anderes als ſie, verſchwunden. Dieſer Vorhang iſt alſo vor dem Inneren weggezogen, und das Schauen des Inneren in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterſchiedenen Gleichnamigen, welches ſich ſelbſt abſtößt, als unterſchiedenes Inneres ſetzt, aber für welches ebenſo unmittelbar die Ununterſchiedenheit beider iſt, das Selbſtbewußtſeyn. Es zeigt ſich, daß hinter dem ſogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken ſoll, nichts zu ſehen iſt, wenn wir nicht ſelbſt dahintergehen, ebenſoſehr damit geſehen werde, als daß etwas dahinter ſey, das geſehen werden kann. Aber es ergiebt ſich zugleich, daß nicht ohne alle Umſtände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn dieß Wiſſen, was die Wahrheit der Vorſtellung der Erſcheinung und ihres Inneren iſt, iſt ſelbſt nur Reſultat einer umſtändlichen Bewegung, wodurch die Weiſen des Bewußtſeyns, das Meinen, Wahrnehmen und der Verſtand verſchwinden; und es wird ſich ebenſo ergeben, daß das Erkennen deſſen, was das Bewußtſeyn weiß, indem es ſich ſelbſt weiß, noch weiterer Umſtände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende iſt.

B. Selbstbewußtseyn.

IV.

Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst.

In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtseyn das Wahre etwas Anderes als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar an sich war, das Seyende der sinnlichen Gewißheit, das concrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr nicht in Wahrheit zu seyn, sondern dieß Ansich ergiebt sich als eine Weise, wie er nur für ein Anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf, oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber ist dieß entstanden, was in diesen früheren Verhältnissen nicht zu Stande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtseyn ist sich selbst das Wahre. Es ist darin zwar auch ein Andersseyn; das Bewußtseyn unterscheidet nämlich, aber ein solches, das für es zugleich ein nichtunterschiedenes ist. Nennen wir Begriff die Bewegung des Wissens, den Gegenstand aber das Wissen als ruhige Einheit oder als Ich, so sehen wir, daß nicht nur für uns sondern für das Wissen selbst der Gegenstand dem Begriffe entspricht. — Oder auf die andere Weise, den Begriff das genannt, was der Gegenstand an sich ist, den Gegenstand aber das, was er als Gegenstand oder für ein Anderes ist, so erhellt, daß das Ansichseyn, und

das Füreinanderesſeyn daſſelbe iſt; denn das Anſich iſt das Bewußtſeyn; es iſt aber ebenſo dasjenige, für welches ein Anderes (das Anſich) iſt; und es iſt für es, daß das Anſich des Gegenſtandes, und das Seyn deſſelben für ein Anderes daſſelbe iſt; Ich iſt der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen ſelbſt; es iſt es ſelbſt gegen ein Anderes, und greift zugleich über dieß Andere über, das für es ebenſo nur es ſelbſt iſt.

Mit dem Selbſtbewußtſeyn ſind wir alſo nun in das einheimiſche Reich der Wahrheit eingetreten. Es iſt zu ſehen, wie die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns zunächſt auftritt. Betrachten wir dieſe neue Geſtalt des Wiſſens, das Wiſſen von ſich ſelbſt, im Verhältniſſe zu dem Vorhergehenden, dem Wiſſen von einem Anderen, ſo iſt dieß zwar verſchwunden; aber ſeine Momente haben ſich zugleich ebenſo aufbewahrt; und der Verluſt beſteht darin, daß ſie hier vorhanden ſind, wie ſie an ſich ſind. Das Seyn der Meinung, die Einzelnheit und die ihr entgegengeſetzte Allgemeinheit der Wahrnehmung, ſo wie das leere Innere des Verſtandes ſind nicht mehr als Weſen ſondern als Momente des Selbſtbewußtſeyns, d. h. als Abſtractionen oder Unterſchiede, welche für das Bewußtſeyn ſelbſt zugleich nichtig, oder keine Unterſchiede und rein verſchwindende Weſen ſind. Es ſcheint alſo nur das Hauptmoment ſelbſt verloren gegangen zu ſeyn, nämlich das einfache ſelbſtſtändige Beſtehen für das Bewußtſeyn. Aber in der That iſt das Selbſtbewußtſeyn die Reflexion aus dem Seyn der ſinnlichen und wahrgenommenen Welt, und weſentlich die Rückkehr aus dem Andersſeyn. Es iſt als Selbſtbewußtſeyn Bewegung; aber indem es nur ſich ſelbſt als ſich ſelbſt von ſich unterſcheidet, ſo iſt ihm der Unterſchied, unmittelbar als ein Andersſeyn aufgehoben; der Unterſchied iſt nicht, und es nur die bewegungsloſe Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterſchied nicht auch die Geſtalt des Seyns hat, iſt es nicht Selbſtbewußtſeyn. Es iſt hiermit für es das Andersſeyn, als ein Seyn, oder als unterſchiedenes

Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als zweites unterschiedenes Moment. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, bezogen; und sie ist hiermit für es ein Bestehen, welches aber nur Erscheinung, oder Unterschied ist, der an sich kein Seyn hat. Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden, d. h. es ist Begierde überhaupt. Das Bewußtseyn hat als Selbstbewußtseyn nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich sich selbst, welcher das wahre Wesen, und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. Das Selbstbewußtseyn stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.

Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtseyn das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtseyn andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich Leben geworden. Was das Selbstbewußtseyn als seyend von sich unterscheidet, hat auch insofern, als es seyend gesetzt ist, nicht bloß die Weise der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist insichreflectirtes Seyn, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein Lebendiges. Denn das Ansich, oder das allgemeine Resultat des Verhältnisses des Verstandes zu dem Inneren der Dinge, ist das Unterscheiden des Nichtzuunterscheidenden, oder die Einheit des Unterschiedenen. Diese Einheit aber ist ebensosehr, wie wir gesehen, ihr Abstoßen von sich selbst, und dieser Begriff

denn sie ist jetzt für den Unterschied, welcher an und für sich selbst, und daher die unendliche Bewegung ist, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als Lebendiges. — Diese Verkehrung aber ist darum wieder die Verkehrtheit an sich selbst; was aufgezehrt wird, ist das Wesen; die auf Kosten des Allgemeinen sich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit sich selbst sich gebende Individualität hebt gerade damit ihren Gegensatz des Anderen, durch welchen sie für sich ist, auf; die Einheit mit sich selbst, welche sie sich giebt, ist gerade die Flüssigkeit der Unterschiede, oder die allgemeine Auflösung. Aber umgekehrt ist das Aufheben des individuellen Bestehens ebenso das Erzeugen desselben. Denn da das Wesen der individuellen Gestalt, das allgemeine Leben, und das Fürsichseyende an sich einfache Substanz ist, so hebt es, indem es das Andere in sich setzt, diese seine Einfachheit, oder sein Wesen auf, d. h. es entzweit sie, und dieß Entzweien der unterschiedslosen Flüssigkeit ist eben das Setzen der Individualität. Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebensosehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung, und der Proceß des Lebens in einander; der letztere ist ebenso sehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist; und das erste, die Gestaltung, ist ebensosehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. Das flüssige Element ist selbst nur die Abstraction des Wesens, oder es ist nur als Gestalt wirklich; und daß es sich gliedert, ist wieder ein Entzweien des Gegliederten, oder ein Auflösen desselben. Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Continuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seyende Discrete, noch der

Bestimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung selbst.

Die selbstständigen Glieder sind *fürsich*; dieses *Fürsichseyn* ist aber vielmehr ebenso *unmittelbar* ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbstständigen Gestalten ist. Die Einheit ist entzweit, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil *sie* das *Bestehen* ist, so hat auch der Unterschied Selbstständigkeit nur *an ihr*. Diese Selbstständigkeit der Gestalt erscheint als ein *Bestimmtes*, für *Anderes*, denn sie ist ein Entzweites; und das *Aufheben* der Entzweiung geschieht insofern durch ein Anderes. Aber es ist eben so sehr an ihr selbst; denn eben jene Flüssigkeit ist die Substanz der selbstständigen Gestalten; diese Substanz aber ist unendlich; die Gestalt ist darum in ihrem Bestehen selbst die Entzweiung oder das Aufheben ihres Fürsichseyns.

Unterscheiden wir die hierin enthaltenen Momente näher, so sehen wir, daß wir zum *ersten* Momente das *Bestehen der selbstständigen* Gestalten, oder die Unterdrückung dessen haben, was das Unterscheiden an sich ist, nämlich nicht an sich zu seyn und kein Bestehen zu haben. Das *zweite* Moment aber ist die *Unterwerfung* jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes. Im ersten Momente ist die bestehende Gestalt; als *fürsichseyend*, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz tritt sie gegen die *allgemeine* Substanz auf, verläugnet diese Flüssigkeit und Continuität mit ihr und behauptet sich als nicht in diesem Allgemeinen aufgelöst, sondern vielmehr als durch die Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend. Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein *ruhiges* Auseinanderlegen des Gestaltens wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als *Proceß*. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das *Ansich*, und der Unterschied der Gestalten das *Andere*. Aber diese Flüssigkeit wird selbst durch diesen Unterschied das *Andere*;

in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt bedingt durch ihn, denn ſie iſt durch Aufheben dieſes Andern; daß dieß Aufheben ſey, muß dieß Andere ſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn vermag alſo durch ſeine negative Beziehung nicht, ihn aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, ſo wie die Begierde. Es iſt in der That ein Anderes, als das Selbſtbewußtſeyn, das Weſen der Begierde; und durch dieſe Erfahrung iſt ihm ſelbſt dieſe Wahrheit geworden. Zugleich aber iſt es ebenſo abſolut für ſich, und iſt dieß nur durch Aufheben des Gegenſtandes, und es muß ihm ſeine Befriedigung werden, denn es iſt die Wahrheit. Um der Selbſtſtändigkeit des Gegenſtandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieſer ſelbſt die Negation an ihm vollzieht, und er muß dieſe Negation ſeiner ſelbſt an ſich vollziehen, denn er iſt an ſich das Negative, und muß für das Andre ſeyn, was er iſt. Indem er die Negation an ſich ſelbſt iſt, und darin zugleich ſelbſtſtändig iſt, iſt er Bewußtſeyn. An dem Leben, welches der Gegenſtand der Begierde iſt, iſt die Negation entweder an einem Andern, nämlich an der Begierde, oder als Beſtimmtheit gegen eine andere gleichgültige Geſtalt, oder als ſeine unorganiſche allgemeine Natur. Dieſe allgemeine ſelbſtſtändige Natur aber, an der die Negation als abſolute iſt, iſt die Gattung als ſolche, oder als Selbſtbewußtſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn erreicht ſeine Befriedigung nur in einem andern Selbſtbewußtſeyn.

In dieſen drei Momenten iſt erſt der Begriff des Selbſtbewußtſeyns vollendet: a) reines ununterſchiedenes Ich iſt ſein erſter unmittelbarer Gegenſtand. b) Dieſe Unmittelbarkeit iſt aber ſelbſt abſolute Vermittelung, ſie iſt nur als Aufheben des ſelbſtſtändigen Gegenſtandes, oder ſie iſt Begierde. Die Befriedigung der Begierde iſt zwar die Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in ſich ſelbſt, oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derſelben iſt vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdoppelung des Selbſtbewußtſeyns. Es iſt ein Gegenſtand für das Be-

reine Proceß derselben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde, und seine Entwickelung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.

Indem von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Gestaltung und des Processes hindurch zur Einheit dieser beiden Momente, und damit wieder zur ersten einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese reflectirte Einheit eine andere als die erste. Gegen jene unmittelbare, oder als ein Seyn ausgesprochene, ist diese zweite die allgemeine, welche alle diese Momente als aufgehobene in ihr hat. Sie ist die einfache Gattung, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht für sich als dieß Einfache existirt; sondern in diesem Resultate verweist das Leben auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtseyn, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist.

Dieß andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtseyn, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als reines Ich zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstracte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben.

Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es negatives Wesen der gestalteten selbstständigen Momente ist; und das Selbstbewußtseyn ist hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Andern, das sich ihm als selbstständiges Leben darstellt; es ist Begierde. Der Nichtigkeit dieses Andern gewiß setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbstständigen Gegenstand und giebt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als wahre Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die

ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdoppelung, der sich im Selbstbewußtseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daß die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewußtseyns, unendlich, oder unmittelbar das Gegentheil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu seyn. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdoppelung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.

Es ist für das Selbstbewußtseyn ein anderes Selbstbewußtseyn; es ist außer sich gekommen. Dieß hat die gedoppelte Bedeutung, erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Andern.

Es muß dieß sein Andersseyn aufheben; dieß ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweiter Doppelsinn; erstlich, es muß darauf gehen, das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden; zweitens geht es hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dieß Andere ist es selbst.

Dieß doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseyns ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst; denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseyns; zweitens aber giebt es das andere Selbstbewußtseyn ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dieß sein Seyn im Andern auf, entläßt also das Andere wieder frei.

Diese Bewegung des Selbstbewußtseyns in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtseyn ist auf diese Weise vorgestellt worden, als das Thun des Einen; aber dieses Thun des

Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl sein Thun als das Thun des Andern zu seyn; denn das Andere ist ebenso selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seyenden selbstständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dieß thut, was es an ihm thut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtseyn. Jedes sieht das Andre dasselbe thun, was es thut; jedes thut selbst, was es an das Andre fordert; und thut darum, was es thut, auch nur insofern als das Andre dasselbe thut; das einseitige Thun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann.

Das Thun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Thun ebensowohl gegen sich als gegen das Andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Thun des Einen als des Andern ist.

In dieser Bewegung sehen wir sich den Proceß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtseyn. Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst. Die Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches sich in die Extreme zersetzt; und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Uebergang in das entgegengesetzte. Als Bewußtseyn aber kommt es wohl außer sich; jedoch ist es in seinem Außersichseyn zugleich in sich zurückgehalten, für sich, und sein Außersich ist für es. Es ist für es, daß es unmittelbar anderes Bewußtseyn ist, und nicht ist; und ebenso, daß dieß Andere nur für sich ist, indem es sich als Fürsichseyendes aufhebt, und nur im Fürsichseyn des Andern für sich ist. Jedes ist dem Andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seyendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittelung so für sich ist. Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdoppelung des Selbstbewußtseyns in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Proceß für das Selbstbewußtseyn erscheint. Er wird zuerst die Seite der Ungleichheit beider darstellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt sind und von welchen das eine nur Anerkanntes, das andre nur Anerkennendes ist.

Das Selbstbewußtseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles Andern aus sich; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist in dieser Unmittelbarkeit, oder in diesem Seyn seines Fürsichseyns, Einzelnes. Was Anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtseyn; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So unmittelbar auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbstständige Gestalten, in das Seyn des Lebens, — denn als Leben hat sich hier der seyende Gegenstand bestimmt — versenkte Bewußtseyn, welche für einander die Bewegung der absoluten Abstraction, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen, und nur das rein negative Seyn des sichselbstgleichen Bewußtseyns zu seyn, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines Fürsichseyn, d. h. als Selbstbewußtseyn dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewißheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, daß sein eignes Fürsichseyn sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewißheit seiner selbst dargestellt hätte. Dieß aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, so er für den andern, jeder an sich selbst durch sein eignes Thun, und wieder durch das Thun des andern, diese reine Abstraction des Fürsichseyns vollbringt.

Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraction

des Selbstbewußtseyns besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Daseyn geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseyns überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu seyn. Diese Darstellung ist das gedoppelte Thun; Thun des Andern, und Thun durch sich selbst. Insofern es Thun des Andern ist, geht also jeder auf den Tod des Andern. Darin aber ist auch das zweite, das Thun durch sich selbst, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältniß beider Selbstbewußtseyn ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. — Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu seyn, zur Wahrheit an dem Andern, und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtseyn nicht das Seyn, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktseyn in die Ausbreitung des Lebens, — das Wesen, sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichseyn ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseyns als eines selbstständigen Selbstbewußtseyns nicht erreicht. Ebenso muß jedes auf den Tod des Andern gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Anderes dar, es ist außer sich; es muß sein Außersichseyn aufheben; das Andere ist mannigfaltig befangenes und seyendes Bewußtseyn; es muß sein Anderssein als reines Fürsichseyn oder als absolute Negation anschauen.

Diese Bewährung aber durch den Tod hebt ebenso die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die natürliche Position des Bewußtseyns, die Selbstständigkeit ohne die

abſolute Negativität, iſt, ſo iſt der Tod die natürliche Negation deſſelben, die Negation ohne die Selbſtſtändigkeit, welche alſo ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod iſt zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem Andern verachteten; aber nicht für die, welche dieſen Kampf beſtanden. Sie heben ihr in dieſer fremden Weſenheit, welches das natürliche Daſeyn iſt, geſetztes Bewußtſeyn, oder ſie heben ſich auf, und werden, als die für ſich ſeyn wollenden Extreme, aufgehoben. Es verſchwindet aber damit aus dem Spiele des Wechſels das weſentliche Moment, ſich in Extreme entgegengeſetzter Beſtimmtheiten zu zerſetzen; und die Mitte fällt in eine todte Einheit zuſammen, welche in todte, bloß ſeyende, nicht entgegengeſetzte Extreme zerſetzt iſt; und die beiden geben und empfangen ſich nicht gegenſeitig von einander durch das Bewußtſeyn zurück, ſondern laſſen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. Ihre That iſt die abſtracte Negation, nicht die Negation des Bewußtſeyns, welches ſo aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit ſein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieſer Erfahrung wird es dem Selbſtbewußtſeyn, daß ihm das Leben ſo weſentlich als das reine Selbſtbewußtſeyn iſt. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn iſt das einfache Ich der abſolute Gegenſtand, welcher aber für uns oder an ſich die abſolute Vermittelung iſt, und die beſtehende Selbſtſtändigkeit zum weſentlichen Momente hat. Die Auflöſung jener einfachen Einheit iſt das Reſultat der erſten Erfahrung; es iſt durch ſie ein reines Selbſtbewußtſeyn und ein Bewußtſeyn geſetzt, welches nicht rein für ſich, ſondern für ein anderes, d. h. als ſeyendes Bewußtſeyn oder Bewußtſeyn in der Geſtalt der Dingheit iſt. Beide Momente ſind weſentlich; — da ſie zunächſt ungleich und entgegengeſetzt ſind, und ihre Reflexion in die Einheit ſich noch nicht ergeben hat, ſo ſind ſie als zwei entgegengeſetzte Geſtalten des Bewußtſeyns; die eine das ſelbſtſtändige, welchem das Fürſichſeyn, die andere

das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein Anderes, das Wesen ist; jenes ist der Herr, dieß der Knecht.

Der Herr ist das für sich seyende Bewußtseyn, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seyendes Bewußtseyn, welches durch ein anderes Bewußtseyn mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbstständigem Seyn oder der Dingheit überhaupt synthesirt ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtseyn, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseyns, unmittelbare Beziehung des Fürsichseyns ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittelung, oder als ein Fürsichseyn, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide, und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Seyn; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahiren konnte, und darum sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dieß Seyn, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dieß Seyn aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtseyn überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Regiren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittelung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben, oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dieß nicht wegen der Selbstständ-

digkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwiſchen es und ſich eingeſchoben, ſchließt ſich dadurch nur mit der Unſelbſtſtändigkeit des Dinges zuſammen und genießt es rein; die Seite der Selbſtſtändigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.

In dieſen beiden Momenten wird für den Herrn ſein Anerkanntſeyn durch ein anderes Bewußtſeyn; denn dieſes ſetzt ſich in ihnen als Unweſentliches, einmal in der Bearbeitung des Dinges, das anderemal in der Abhängigkeit von einem beſtimmten Daſeyn; in beiden kann es nicht über das Seyn Meiſter werden und zur abſoluten Negation gelangen. Es iſt alſo hierin dieß Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtſeyn ſich als Fürſichſeyn aufhebt, und hiermit ſelbſt das thut, was das erſte gegen es thut. Ebenſo das andere Moment, daß dieß Thun des zweiten das eigne Thun des erſten iſt; denn, was der Knecht thut, iſt eigentlich Thun des Herrn; dieſem iſt nur das Fürſichſeyn, das Weſen; er iſt die reine negative Macht, der das Ding Nichts iſt, und alſo das reine weſentliche Thun in dieſem Verhältniſſe; der Knecht aber ein nicht reines, ſondern unweſentliches Thun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen ſich ſelbſt, und was der Knecht gegen ſich, er auch gegen den andern thue. Es iſt dadurch ein einſeitiges und ungleiches Anerkennen entſtanden.

Das unweſentliche Bewußtſeyn iſt hierin für den Herrn der Gegenſtand, welcher die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt ausmacht. Aber es erhellt, daß dieſer Gegenſtand ſeinem Begriffe nicht entſpricht, ſondern daß darin, worin der Herr ſich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein ſelbſtſtändiges Bewußtſeyn. Nicht ein ſolches iſt für ihn, ſondern vielmehr ein unſelbſtſtändiges; er iſt alſo nicht des Fürſichſeyns, als der Wahrheit gewiß, ſondern ſeine Wahrheit iſt vielmehr das unweſentliche Bewußtſeyn, und das unweſentliche Thun deſſelben.

Die Wahrheit des ſelbſtſtändigen Bewußtſeyns iſt demnach das knechtiſche Bewußtſeyn. Dieſes erſcheint zwar zunächſt

außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseyns. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie seyn will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegentheile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtseyn in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren.

Wir sahen nur, was die Knechtschaft im Verhältnisse der Herrschaft ist. Aber sie ist Selbstbewußtseyn, und was sie hiernach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbstständige für sich seyende Bewußtseyn ist ihr die Wahrheit, die jedoch für sie noch nicht an ihr ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseyns in der That an ihr selbst; denn sie hat dieses Wesen an ihr erfahren. Dieß Bewußtseyn hat nämlich nicht um Dieses oder Jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseyns, die absolute Negativität, das reine Fürsichseyn, das hiermit an diesem Bewußtseyn ist. Dieß Moment des reinen Fürsichseyns ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Daseyn auf, und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im Einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an sich, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtseyn darin für es selbst, nicht das Fürsichseyn.

Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtseyn des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtseyn zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu seyn, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negiren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem Bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formirende Thun ist zugleich die Einzelnheit oder das reine Fürsichseyn des Bewußtseyns, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtseyn kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, als seiner selbst.

Das Formiren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtseyn sich darin als reines Fürsichseyn zum Seyenden wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichseyn, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seyende Form aufhebt. Aber dieß gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dieß fremde Negative, setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hierdurch für sich selbst ein Fürsichseyendes. Im Herrn ist ihm das Fürsichseyn ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichseyn an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichseyn als sein eignes für es, und es kommt zum Bewußtseyn, daß es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird,

hm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Für-ichseyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch ieß Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade n der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu seyn schien. — Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente, der Furcht und es Dienstes überhaupt, so wie des Bildens nothwendig, und zu-gleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseyns. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtseyn wird nicht für es selbst. Formirt das Bewußtseyn ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein Formiren kann ihm daher nicht das Bewußt-seyn seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Aeußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseyns wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

B.

Freiheit des Selbstbewußtseyns; Stoicismus, Skepticismus und das unglückliche Bewußtseyn.

Dem selbstständigen Selbstbewußtseyn ist eines Theils nur die reine Abstraction des Ich sein Wesen, und andern Theils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede giebt, wird dieß Un-

terscheiden ihm nicht zum gegenständlichen *ansichseyenden* Wesen; dieß Selbstbewußtseyn wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhaft unterscheidendes, oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich. Das in sich zurückgedrängte Bewußtseyn hingegen wird sich im Formiren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichseyn zugleich als Bewußtseyn an. Aber dem dienenden Bewußtseyn als solchem fallen diese beiden Momente, — *seiner selbst* als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseyns, und hiermit seines eigenen Wesens auseinander. Indem aber *für uns* oder *an sich* die *Form* und das *Fürsichseyn* dasselbe ist, und im Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns das *Ansichseyn* das Bewußtseyn ist, so ist die Seite des *Ansichseyns* oder der *Dingheit*, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz, als das Bewußtseyn, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseyns geworden; ein Bewußtseyn, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseyns das Wesen ist; welches *denkt*, oder freies Selbstbewußtseyn ist. Denn nicht als *abstractes Ich*, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des *Ansich*seyns hat, sich Gegenstand seyn, oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des *Fürsichseyns* des Bewußtseyns hat, für welches es ist, heißt *denken*. — Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in *Begriffen*, d. h. in einem unterschiedenen Ansichseyn, welches unmittelbar für das Bewußtseyn kein unterschiedenes von ihm ist. Das *Vorgestellte*, *Gestaltete*, *Seyende*, als solches, hat die Form etwas Anderes zu seyn, als das Bewußtseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein *Seyendes*, — und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt, aber darin, daß dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seyenden *unmittelbar* bewußt; nicht wie

bei der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß dieß seine Vorstellung sey; sondern der Begriff ist mir unmittelbar mein Begriff. Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichseyn ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. — Es ist aber in dieser Bestimmung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns wesentlich dieß festzuhalten, daß sie denkendes Bewußtseyn überhaupt oder ihr Gegenstand unmittelbare Einheit des Ansichseyns und des Fürsichseyns ist. Das sich gleichnamige Bewußtseyn, das sich von sich selbst abstößt, wird sich ansichseyendes Element; aber es ist sich dieß Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dieß gegenständliche Wesen in der Entwickelung und Bewegung seines mannigfaltigen Seyns.

Diese Freiheit des Selbstbewußtseyns hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, Stoicismus geheißen. Sein Princip ist, daß das Bewußtseyn denkendes Wesen ist, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtseyn sich darin als denkendes Wesen verhält.

Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwickelung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit thätig ist. Dieß vielfache Thun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusammengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist. Nicht der Unterschied, welcher sich als bestimmtes Ding, oder als Bewußtseyn eines bestimmten natürlichen Daseyns, als ein Gefühl, oder als Begierde und Zweck für dieselbe ist, ob er durch das eigene oder durch ein fremdes Bewußtseyn gesetzt sey, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein gedachter, oder unmittelbar nicht von Mir unterschieden ist. Dieß Bewußtseyn ist somit negativ gegen das Ver-

hältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft; ſein Thun iſt, in der Herrſchaft nicht ſeine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht ſeine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an ſeinem Dienen, ſondern wie auf dem Throne ſo in den Feſſeln, in aller Abhängigkeit ſeines einzelnen Daſeyns frei zu ſeyn, und die Lebloſigkeit ſich zu erhalten, welche ſich beſtändig aus der Bewegung des Daſeyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in die einfache Weſenheit des Gedankens zurückzieht. Der Eigenſinn iſt die Freiheit, die an eine Einzelnheit ſich befeſtigt und innerhalb der Knechtſchaft ſteht, der Stoicismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die reine Allgemeinheit des Gedankens zurückkommt, und als allgemeine Form des Weltgeiſtes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtſchaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken geſteigert hatte.

Ob nun zwar dieſem Selbſtbewußtſeyn weder ein Anderes als es, noch die reine Abſtraction des Ich das Weſen iſt, ſondern Ich, welches das Andersſeyn, aber als gedachten Unterſchied an ihm hat, ſo daß es in ſeinem Andersſeyn unmittelbar in ſich zurückgekehrt iſt: ſo iſt dieß ſein Weſen zugleich nur ein abſtractes Weſen. Die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns iſt gleichgültig gegen das natürliche Daſeyn, hat darum dieſes eben ſo frei entlaſſen, und die Reflexion iſt eine gedoppelte. Die Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens iſt; und iſt alſo auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit ſelbſt; denn ihr iſt nur erſt das Denken überhaupt das Weſen, die Form als ſolche, welche von der Selbſtſtändigkeit der Dinge weg, in ſich zurückgegangen iſt. Indem aber die Individualität als handelnd ſich lebendig darſtellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein Syſtem des Gedankens faſſen ſollte; ſo müßte in dem Gedanken ſelbſt für jene Ausbreitung ein Inhalt deſſen, was gut, für dieſe, was wahr iſt, liegen, damit durchaus

in demjenigen, was für das Bewußtseyn ist, kein anderes Ingrediens wäre, als der Begriff, der das Wesen ist. Allein so wie er hier als Abstraction von der Mannigfaltigkeit der Dinge sich abtrennt, hat er keinen Inhalt an ihm selbst, sondern einen gegebenen. Das Bewußtseyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes Seyn, indem es ihn denkt; aber der Begriff ist bestimmter Begriff, und diese Bestimmtheit desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem Kriterium der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d. h. eigentlich nach einem Inhalte des Gedankens selbst. Auf die Frage an ihn, was gut und wahr ist, hat er wieder das inhaltslose Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.

Dieses denkende Bewußtseyn so, wie es sich bestimmt hat, als die abstracte Freiheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersseyns; aus dem Daseyn nur in sich zurückgezogen hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als bestimmter, und die Bestimmtheit als solche zugleich.

Der Skepticismus ist die Realisirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist an sich das Negative, und muß sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewußtseyns in den einfachen Gedanken seiner selbst, ist ihr gegenüber in der That, aus der Unendlichkeit das selbstständige Daseyn oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skepticismus wird nun

für das Bewußtseyn die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Seyn der vielfachbestimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseyns wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. — Es erhellt, daß, wie der Stoicismus dem Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns, das als Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft erschien, entspricht, so entspricht der Skepticismus der Realisirung desselben, als der negativen Richtung auf das Andersseyn, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbstbewußtseyn ausführen konnten, so wird dagegen diese polemische Richtung gegen die vielfache Selbstständigkeit der Dinge von Erfolg seyn, weil sie als in sich vorher vollendetes freies Selbstbewußtseyn sich gegen sie kehrt; bestimmter, weil sie das Denken, oder die Unendlichkeit, an ihr selbst hat, und hierin die Selbstständigkeiten nach ihrem Unterschiede ihr nur als verschwindende Größen sind. Die Unterschiede, welche im reinen Denken seiner selbst nur die Abstraction der Unterschiede sind, werden hier zu allen Unterschieden, und alles unterschiedene Seyn zu einem Unterschiede des Selbstbewußtseyns.

Hierdurch hat sich das Thun des Skepticismus überhaupt, und die Weise desselben bestimmt. Er zeigt die dialektische Bewegung auf, welche die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und der Verstand ist; so wie auch die Unwesenheit desjenigen, was in dem Verhältnisse des Herrschens und des Dienens, und was für das abstracte Denken selbst, als Bestimmtes gilt. Jenes Verhältniß faßt eine bestimmte Weise zugleich in sich, in welcher auch sittliche Gesetze als Gebote der Herrschaft vorhanden sind; die Bestimmungen im abstracten Denken aber sind Begriffe der Wissenschaft, in welche sich das inhaltslose Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der That nur äußerliche Weise an das ihm selbstständige Seyn, das seinen Inhalt aus-

macht, hängt und nur bestimmte Begriffe als geltende hat, es sey, daß sie auch reine Abstractionen sind.

Das Dialektische als negative Bewegung, wie sie unmittelbar ist, erscheint dem Bewußtseyn zunächst als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es selbst ist. Als Skepticismus hingegen ist sie Moment des Selbstbewußtseyns, welchem es nicht geschieht, daß ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewißheit seiner Freiheit dieß andere für reell sich Gebende selbst verschwinden läßt; nicht nur das Gegenständliche als solches, sondern sein eigenes Verhalten zu ihm, worin es als gegenständlich gilt, und geltend gemacht wird, also auch sein Wahrnehmen, so wie sein Befestigen dessen, was es in Gefahr ist zu verlieren, die Sophisterei und sein aus sich bestimmtes und festgesetztes Wahres; durch welche selbstbewußte Negation es die Gewißheit seiner Freiheit sich für sich selbst verschafft, die Erfahrung derselben hervorbringt, und sie dadurch zur Wahrheit erhebt. Was verschwindet, ist das Bestimmte, oder der Unterschied, der, auf welche Weise und woher es sey, als fester und unmittelbarer sich aufstellt. Er hat nichts bleibendes an ihm, und muß dem Denken verschwinden, weil das Unterschiedene eben dieß ist, nicht an ihm selbst zu seyn, sondern seine Wesenheit nur in einem Anderen zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiedenen, es ist das negative Wesen als Einfaches.

Das skeptische Selbstbewußtseyn erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und wahrhafte Gewißheit seiner selbst. Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwickelung in sich zusammenstürzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewußtseyn selbst ist die absolute dialektische Unruhe, dieses Gemisch von sinnlichen und gedachten Vorstellun-

gen, deren Unterſchiede zuſammenfallen, und deren Gleichheit ſich ebenſo, — denn ſie iſt ſelbſt die Beſtimmtheit gegen das Ungleiche — wieder auflöſ't. Dieß Bewußtſeyn iſt aber eben hierin in der That, ſtatt ſichſelbſtgleiches Bewußtſeyn zu ſeyn, nur eine ſchlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer ſich immer erzeugenden Unordnung. Es iſt dieß für ſich ſelbſt; denn es ſelbſt erhält und bringt dieſe ſich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt ſich darum auch dazu, es bekennt ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtſeyn zu ſeyn, — ein Bewußtſeyn, das empiriſch iſt, ſich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Weſen iſt, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber ebenſo, wie es ſich auf dieſe Weiſe als einzelnes, zufälliges und in der That thieriſches Leben, und verlorenes Selbſtbewußtſeyn gilt, macht es ſich im Gegentheile auch wieder zum allgemeinen ſichſelbſtgleichen; denn es iſt die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterſchiedes. Von dieſer Sichſelbſtgleichheit oder in ihr ſelbſt vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben dieſe ſich bewegende Negativität hat es nur mit Einzelnem zu thun, und treibt ſich mit Zufälligem herum. Dieß Bewußtſeyn iſt alſo dieſe bewußtloſe Faſelei, von dem einen Extreme des ſichſelbſtgleichen Selbſtbewußtſeyns zum andern des zufälligen verworrenen und verwirrenden Bewußtſeyns hinüber und herüber zu gehen. Es ſelbſt bringt dieſe beiden Gedanken ſeiner ſelbſt nicht zuſammen; es erkennt ſeine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daſeyns, und bekennt ſich ebenſo das andere Mal wieder als ein Zurückfallen in die Unweſentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr. Es läßt den unweſentlichen Inhalt in ſeinem Denken verſchwinden, aber eben darin iſt es das Bewußtſeyn eines Unweſentlichen; es ſpricht das abſolute Verſchwinden aus, aber das Ausſprechen iſt, und dieß Bewußtſeyn iſt das ausgeſprochene Verſchwinden; es ſpricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens,

und ſofort aus, und es ſieht, hört, und ſofort, ſelbſt; es ſpricht die Nichtigkeit der ſittlichen Weſenheiten aus, und macht ſie ſelbſt zu den Mächten ſeines Handelns. Sein Thun und ſeine Worte widerſprechen ſich immer, und ebenſo hat es ſelbſt das gedoppelte widerſprechende Bewußtſeyn der Unwandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit ſich. Aber es hält dieſen Widerſpruch ſeiner ſelbſt auseinander; und verhält ſich darüber wie in ſeiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, ſo zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm dieſe, die es eben ausgeſprochen hat, jetzt vorgehalten wird, ſo geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; ſein Gerede iſt in der That ein Gezänke eigenſinniger Jungen, deren einer A ſagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die ſich durch den Widerſpruch mit ſich ſelbſt die Freude erkaufen, mit einander im Widerſpruche zu bleiben.

Im Skepticismus erfährt das Bewußtſeyn in Wahrheit ſich als ein in ſich ſelbſt widerſprechendes Bewußtſeyn; es geht aus dieſer Erfahrung eine neue Geſtalt hervor, welche die zwei Gedanken zuſammenbringt, die der Skepticismus aus einander hält. Die Gedankenloſigkeit des Skepticismus über ſich ſelbſt muß verſchwinden, weil es in der That Ein Bewußtſeyn iſt, welches dieſe beiden Weiſen an ihm hat. Dieſe neue Geſtalt iſt hierdurch ein ſolches, welches für ſich das gedoppelte Bewußtſeyn ſeiner, als des ſich befreienden, unwandelbaren und ſichſelbſtgleichen, und ſeiner als des abſolut ſich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewußtſeyn dieſes ſeines Widerſpruchs iſt. — Im Stoicismus iſt das Selbſtbewußtſeyn die einfache Freiheit ſeiner ſelbſt; im Skepticismus realiſirt ſie ſich, vernichtet die andere Seite des beſtimmten Daſeyns, aber verdoppelt ſich vielmehr, und iſt ſich nun ein Zweifaches. Hierdurch iſt die Verdoppelung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, ſich vertheilte, in Eines eingekehrt; die Verdoppelung des Selbſtbewußt-

seyns in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit und das unglückliche Bewußtseyn ist das Bewußtseyn seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens.

Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtseyn muß also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich Ein Bewußtseyn ist, in dem einen Bewußtseyn immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu seyn meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst, oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon dieß ist, daß es als Ein ungetheiltes Bewußtseyn ein gedoppeltes ist; es selbst ist das Schauen eines Selbstbewußtseyns in ein anderes, und es selbst ist beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen, aber es für sich ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider.

Indem es zunächst nur die unmittelbare Einheit beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Wesen; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das Unwesentliche. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtseyn dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseyns, und ist sich das Unwesentliche; aber als Bewußtseyn der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Wesens, muß es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, d. h. sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es für sich wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist es selbst einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtseyn, dessen hiermit als seines Wesens sich bewußt, jedoch so, daß es selbst für sich wieder nicht dieß Wesen ist. Die Stellung, welche es beiden giebt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derselben gegen einander, d. i. nicht eine

Gleichgültigkeit seiner selbst gegen das Unwandelbare seyn; sondern es ist unmittelbar selbst beide, und es ist für es die Beziehung beider als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so daß dieß letztere aufzuheben ist, aber indem ihm beide gleichwesentlich und widersprechend sind, ist es nur die widersprechende Bewegung, in welcher das Gegentheil nicht in seinem Gegentheile zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegentheil sich neu erzeugt.

Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegentheile ist. Das Bewußtseyn des Lebens, seines Daseyns und Thuns ist nur der Schmerz über dieses Daseyn und Thun, denn es hat darin nur das Bewußtseyn seines Gegentheils als des Wesens, und der eigenen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst dieß Bewußtseyn; sie ist also unmittelbar das Bewußtseyn des Gegentheils, nämlich seiner selbst als der Einzelnheit. Das Unwandelbare, das in das Bewußtseyn tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelnheit berührt, und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewußtseyn des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor.

In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses Hervortreten der Einzelnheit am Unwandelbaren, und des Unwandelbaren an der Einzelnheit. Es wird für es die Einzelnheit überhaupt am unwandelbaren Wesen, und zugleich die seinige an ihm. Denn die Wahrheit dieser Bewegung ist eben das Einssein dieses gedoppelten Bewußtseyns. Diese Einheit wird ihm, aber zunächst selbst eine solche, in welcher noch die Verschiedenheit beider das Herrschende ist. Es ist dadurch die dreifache Weise für dasselbe vorhanden, wie die Einzelnheit mit dem Unwandelbaren verknüpft ist; einmal geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen; und es ist in den Anfang des Kampfes zurückgeworfen,

welcher das Element des ganzen Verhältnisses bleibt. Das andere Mal aber hat das Unwandelbare selbst an ihm die Einzelnheit für es; so daß sie Gestalt des Unwandelbaren ist, an welches hiermit die ganze Weise der Existenz hinübertritt. Das dritte Mal findet es sich selbst als dieses Einzelne im Unwandelbaren. Das erste Unwandelbare ist ihm nur das fremde die Einzelnheit verurtheilende Wesen; indem das andere eine Gestalt der Einzelnheit wie es selbst ist, so wird es drittens zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude, und wird sich seine Einzelnheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu seyn bewußt.

Was sich hier als Weise und Verhältniß des Unwandelbaren darstellt, ergab sich als die Erfahrung, welche das entzweite Selbstbewußtseyn in seinem Unglücke macht. Diese Erfahrung ist nun zwar nicht seine einseitige Bewegung, denn es ist selbst unwandelbares Bewußtseyn, dieses hiermit zugleich auch einzelnes Bewußtseyn, und die Bewegung ebensowohl Bewegung des unwandelbaren Bewußtseyns, das in ihr so sehr wie das andere auftritt; denn sie verläuft sich durch diese Momente, einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann selbst einzelnes dem anderen einzelnen entgegengesetzt, und endlich mit ihm Eins zu seyn. Aber diese Betrachtung, insofern sie uns angehört, ist hier unzeitig, denn bis jetzt ist uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewußtseyns, welche deswegen nicht die wahre, sondern noch mit einem Gegensatze behaftete ist, nicht das Unwandelbare an und für sich selbst entstanden; wir wissen daher nicht, wie dieses sich verhalten wird. Was hier sich ergeben hat, ist nur dieß, daß dem Bewußtseyn, das hier unser Gegenstand ist, diese angezeigten Bestimmungen an dem Unwandelbaren erscheinen.

Aus diesem Grunde behält also auch das unwandelbare Bewußtseyn in seiner Gestaltung selbst den Charakter und die Grundlage des Entzweit- und des Fürsichseyns gegen das einzelne Bewußtseyn. Es ist hiermit für dieses überhaupt ein Gesche-

hen, daß das Unwandelbare die Gestalt der Einzelnheit erhält; so wie es sich auch ihm entgegengesetzt nur findet, und also durch die Natur dieß Verhältniß hat; daß es sich endlich in ihm findet, erscheint ihm zum Theil zwar durch es selbst hervorgebracht, oder darum Statt zu haben, weil es selbst einzeln ist; aber ein Theil dieser Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, sowohl nach ihrer Entstehung, als insofern sie ist; und der Gegensatz bleibt in dieser Einheit selbst. In der That ist durch die Gestaltung des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt; denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einer Seits zwar näher gebracht zu seyn scheint, so ist es ihm anderer Seits nunmehr als ein undurchsichtiges sinnliches Eins, mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen, gegenüber; die Hoffnung, mit ihm Eins zu werden, muß Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben; denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem Begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des seyenden Eins, durch die Wirklichkeit, die es angezogen, geschieht es nothwendig, daß es in der Zeit verschwunden, und im Raume und ferne gewesen ist, und schlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerst der bloße Begriff des entzweiten Bewußtseyns sich so bestimmte, daß es auf das Aufheben seiner als Einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewußtseyn gehe, so hat sein Streben nunmehr diese Bestimmung, daß es vielmehr sein Verhältniß zu dem reinen ungestalteten Unwandelbaren aufhebe, und sich nur die Beziehung auf den gestalteten Unwandelbaren gebe. Denn das Einssein des Einzelnen mit dem Unwandelbaren ist ihm nunmehr Wesen und Gegenstand, wie im Begriffe nur das gestaltlose abstracte Unwandelbare der wesentliche Gegenstand war; und das Verhältniß dieses absoluten Entzweitseyns des Begriffs ist nun dasjenige, von welchem es sich wegzuwenden hat. Die zunächst äußere Beziehung aber zu dem

gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum absoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewußtseyn dieß Einssein zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhältnisse, welches es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird; einmal als reines Bewußtseyn; das andere Mal als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtseyn seines Fürsichseyns. — Wie diese drei Weisen seines Seyns in jenem allgemeinen Verhältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.

Zuerst also es als reines Bewußtseyn betrachtet, so scheint der gestaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewußtseyn ist, gesetzt zu werden, wie er an und für sich selbst ist. Allein wie er an und für sich selbst ist, dieß ist, wie schon erinnert, noch nicht entstanden. Daß er im Bewußtseyn wäre, wie er an und für sich selbst ist, dieß müßte wohl von ihm vielmehr ausgehen, als von dem Bewußtseyn; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewußtseyn vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhaftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert.

Obgleich also das unglückliche Bewußtseyn diese Gegenwart nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken, insofern dieses das abstracte von der Einzelnheit überhaupt wegsehende Denken des Stoicismus, und das nur unruhige Denken des Skepticismus, — in der That nur die Einzelnheit als der bewußtlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung — ist; es ist über diese beide hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, für welches die Einzelnheit des Bewußtseyns mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstracte Denken die Einzelnheit des Bewußtseyns als Einzelnheit berührt. Es selbst ist diese Berüh-

rung; es ist die Einheit des reinen Denkens und der Einzelnheit; es ist auch für es diese denkende Einzelnheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelnheit. Aber es ist nicht für es, daß dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelnheit hat, es selbst ist, es selbst, das Einzelnheit des Bewußtseyns ist.

Es verhält sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als reines Bewußtseyn betrachten, zu seinem Gegenstande nicht denkend, sondern, indem es selbst zwar an sich reine denkende Einzelnheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung auf einander selbst reines Denken ist, geht es, so zu sagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht. Sein Denken als solche bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des reinen Gemüths vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft fühlt; die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht, welche die Gewißheit hat, daß ihr Wesen ein solches reines Gemüth ist, reines Denken, welches sich als Einzelnheit denkt; daß sie von diesem Gegenstande ebendarum, weil er sich als Einzelnheit denkt, erkannt und anerkannt wird. Zugleich aber ist dieß Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist. Es ist schon entflohen; denn es ist eines Theils das sich als Einzelnheit denkende Unwandelbare, und das Bewußtseyn erreicht sich selbst daher unmittelbar in ihm, sich selbst, aber als das dem Unwandelbaren Entgegengesetzte; statt das Wesen zu ergreifen, fühlt es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem es im Erreichen sich als dieß Entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es, statt das Wesen ergriffen zu

haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen. Wie es so auf einer Seite, indem es sich im Wesen zu erreichen strebt, nur die eigene getrennte Wirklichkeit ergreift, so kann es auf der anderen Seite das Andere nicht als Einzelnes, oder als Wirkliches ergreifen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden; denn es soll eben ein Jenseits, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes gesucht, ist nicht eine allgemeine, gedachte Einzelnheit, nicht Begriff, sondern Einzelnes als Gegenstand, oder ein Wirkliches; Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit; und ebendarum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewußtseyn kann daher nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dieß selbst eine Wirklichkeit und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß. Allein indem es diese Erfahrung gemacht, daß das Grab seines wirklichen unwandelbaren Wesens keine Wirklichkeit hat, daß die verschwundene Einzelnheit als verschwundene nicht die wahre Einzelnheit ist, wird es die unwandelbare Einzelnheit als wirkliche aufzusuchen, oder als verschwundene festzuhalten aufgeben, und erst hierdurch ist es fähig, die Einzelnheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden.

Zunächst aber ist die Rückkehr des Gemüths in sich selbst so zu nehmen, daß es sich als Einzelnes Wirklichkeit hat. Es ist das reine Gemüth, welches für uns oder an sich, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob für es in seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich dieß Gefühl Selbstgefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seyendes Wirkliches auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein zweites Verhältniß geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewußtseyn die innerliche Gewißheit seiner selbst, die es für uns erlangt hat,

durch Aufheben und Genießen des fremden Wesens, nämlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge, bewährt. Das unglückliche Bewußtseyn aber *findet* sich nur als *begehrend* und *arbeitend*; es ist für es nicht vorhanden, daß sich so zu finden, die innere Gewißheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens dieß Selbstgefühl ist. Indem es sie *für sich selbst* nicht hat, bleibt sein Inneres vielmehr noch die gebrochene Gewißheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, ist darum eben eine solche *gebrochene*; oder es muß sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daß es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nämlich seiner Entzweiung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewußtseyn nicht mehr ein *an sich Nichtiges*, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine *entzwei gebrochene Wirklichkeit*, welche nur einer Seits an sich nichtig, anderer Seits aber auch eine geheiligte Welt ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelnheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelnheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit.

Wenn das Bewußtseyn für sich selbstständiges Bewußtseyn und ihm die Wirklichkeit an und für sich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelangen, dadurch daß es selbst es wäre, welches die Wirklichkeit aufhöbe. Allein indem diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist, vermag es nicht sie durch sich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genusse gelangt, so geschieht für es dieß wesentlich dadurch, daß das Unwandelbare selbst seine Gestalt *preisgiebt* und ihm zum Genusse *überläßt*. — Das Bewußtseyn tritt hierin seiner Seits *gleichfalls* als Wirkliches auf, aber ebenso als innerlich gebrochen,

und diese Entzweiung, sich in ein Verhältniß zur Wirklichkeit oder das Fürsichseyn und in ein Ansichseyn zu brechen, stellt sich in seinem Arbeiten und Genießen dar. Jenes Verhältniß zur Wirklichkeit ist das Verändern oder das Thun, das Fürsichseyn, das dem einzelnen Bewußtseyn als solchem angehört. Aber es ist darin auch an sich; diese Seite gehört dem unwandelbaren Jenseits an; sie sind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenso dem Bewußtseyn überläßt, um sie zu gebrauchen.

In seinem Thun ist demnach das Bewußtseyn zunächst in dem Verhältnisse zweier Extreme; es steht als das thätige Diesseits auf einer Seite, und ihm gegenüber die passive Wirklichkeit; beide in Beziehung auf einander, aber auch beide in das Unwandelbare zurückgegangen und an sich festhaltend. Von beiden Seiten löst sich daher nur eine Oberfläche gegen einander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andere tritt. — Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das thätige Extrem aufgehoben; sie von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Wesen sie selbst aufhebt, sich von sich abstößt, und das Abgestoßene der Thätigkeit preisgiebt. Die thätige Kraft erscheint als die Macht, worin die Wirklichkeit sich auflöst; darum aber ist für dieses Bewußtseyn, welchem das Ansich oder das Wesen ein ihm Anderes ist, diese Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst. Statt also aus seinem Thun in sich zurückzukehren, und sich für sich selbst bewährt zu haben, reflectirt es vielmehr diese Bewegung des Thuns in das andere Extrem zurück, welches hierdurch als sein Allgemeines, als die absolute Macht dargestellt ist, von der die Bewegung nach allen Seiten ausgegangen, und die das Wesen sowohl der sich zersetzenden Extreme, wie sie zuerst auftraten, als des Wechsels selbst sey.

Daß das unwandelbare Bewußtseyn auf seine Gestalt Verzicht thut und sie preisgiebt, dagegen das einzelne Bewußtseyn dankt, d. h. die Befriedigung des Bewußtseyns seiner

Selbstständigkeit sich versagt, und das Wesen des Thuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beiden Momente des gegenseitigen sich Aufgebens beider Theile entsteht hiermit allerdings dem Bewußtseyn seine Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung afficirt, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor. Denn das Bewußtseyn entsagt zwar zum Scheine der Befriedigung seines Selbstgefühls, erlangt aber die wirkliche Befriedigung desselben; denn es ist Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; es hat als Bewußtseyn gewollt, gethan und genossen. Sein Danken ebenso, worin es das andere Extrem als das Wesen anerkennt, und sich aufhebt, ist selbst sein eigenes Thun, welches das Thun des anderen Extrems aufwiegt, und der sich preisgebenden Wohlthat ein gleiches Thun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine Oberfläche überläßt, so dankt es aber auch, und thut darin, indem es sein Thun, d. h. sein Wesen selbst aufgiebt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstößt. Die ganze Bewegung reflectirt sich also nicht nur im wirklichen Begehren, Arbeiten und Genießen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegentheil zu geschehen scheint, in das Extrem der Einzelnheit. Das Bewußtseyn fühlt sich darin als dieses Einzelne, und läßt sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen; denn die Wahrheit desselben ist, daß es sich nicht aufgegeben hat; was zu Stande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Resultat die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewußtseyn des Unwandelbaren und in das Bewußtseyn des gegenüberstehenden Wollens, Vollbringens, Genießens, und des auf sich Verzichtleistens selbst, oder der fürsichseyenden Einzelnheit überhaupt.

Es ist damit das dritte Verhältniß der Bewegung dieses Bewußtseyns eingetreten, welches aus dem zweiten als ein solches hervortritt, das in Wahrheit durch sein Wollen und Voll-

bringen sich als selbstständiges erprobt hat. Im ersten Verhältnisse war es nur Begriff des wirklichen Bewußtseyns, oder das innere Gemüth, welches im Thun und Genusse noch nicht wirklich ist; das zweite ist diese Verwirklichung, als äußeres Thun und Genießen; hieraus aber zurückgekehrt ist es ein solches, welches sich als wirkliches und wirkendes Bewußtseyn erfahren, oder dem es wahr ist, an und für sich zu seyn. Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden. Im Kampfe des Gemüths ist das einzelne Bewußtseyn nur als musikalisches, abstractes Moment; in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisirung dieses wesenlosen Seyns, kann es unmittelbar sich vergessen, und die bewußte Eigenheit in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhafte Wirklichkeit.

Dieß dritte Verhältniß, worin diese wahrhafte Wirklichkeit das Eine Extrem ist, ist die Beziehung derselben auf das allgemeine Wesen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieser Beziehung ist noch zu betrachten.

Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewußtseyns betrifft, worin ihm seine Realität unmittelbar das Richtige ist, so wird also sein wirkliches Thun zu einem Thun von Nichts, sein Genuß Gefühl seines Unglücks. Hiermit verlieren Thun und Genuß allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung, denn dadurch hätten sie ein An- und Fürsichseyn, und beide ziehen sich in die Einzelnheit zurück, auf welche das Bewußtseyn, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als dieses wirklichen Einzelnen ist das Bewußtseyn sich in den thierischen Functionen bewußt. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, gethan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigenthümlichen Gestalt zeigt, sind vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum

Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtseyn, da es sich ihn fixirt, vielmehr statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, und indem zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines Wesentlichen das Niedrigste, statt eines Allgemeinen das Einzelnste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Thun beschränkte und sich bebrütende ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.

Aber an beides, das Gefühl seines Unglücks und die Aermlichkeit seines Thuns knüpft sich ebenso das Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seyns ist *vermittelt* durch den Gedanken des Unwandelbaren und geschieht in dieser *Beziehung*. Die *mittelbare* Beziehung macht das Wesen der negativen Bewegung aus, in welcher es sich gegen seine Einzelnheit richtet, welche aber ebenso als *Beziehung an sich* positiv ist, und für es selbst diese seine *Einheit* hervorbringen wird.

Diese mittelbare Beziehung ist hiermit ein Schluß, in welchem die sich zuerst als gegen das *Ansich* entgegengesetzt fixirende Einzelnheit mit diesem andern Extreme nur durch ein drittes zusammengeschlossen ist. Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewußtseyns für das unwesentliche Bewußtseyn, in welchem zugleich auch dieß ist, daß es ebenso für jenes nur durch diese Mitte sey, und diese Mitte hiermit eine solche, die beide Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige Diener eines jeden bei dem andern ist. Diese Mitte ist selbst ein bewußtes Wesen, denn sie ist ein das Bewußtseyn als solches vermittelndes Thun; der Inhalt dieses Thuns ist die Vertilgung, welche das Bewußtseyn mit seiner Einzelnheit vornimmt.

In ihr also befreit dieses sich von dem Thun und Genusse als *dem seinen*; es stößt von sich als *fürsichseyendem* Extreme das Wesen seines *Willens* ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und da-

mit die Schuld seines Thuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rathe über das Rechte. Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Thuns oder des Willens auf, die eigne zu seyn. Es bleibt aber noch ihre gegenständliche Seite dem unwesentlichen Bewußtseyn, nämlich die Frucht seiner Arbeit und der Genuß. Diesen stößt es also ebenso von sich ab, und leistet wie auf seinen Willen so auf seine in der Arbeit und im Genusse erhaltene Wirklichkeit Verzicht; auf sie, theils als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewußten Selbstständigkeit, — indem es etwas ganz Fremdes, ihm Sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; — theils auf sie als äußerliches Eigenthum, — indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas abläßt; theils auf den gehabten Genuß, — indem es ihn im Fasten und Kasteien auch wieder ganz sich versagt.

Durch diese Momente des Aufgebens des eignen Entschlusses, dann des Eigenthumes und Genusses, und endlich durch das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtseyn der innern und äußern Freiheit, der Wirklichkeit als seines Fürsichseyns; es hat die Gewißheit, in Wahrheit seines Ichs sich entäußert, und sein unmittelbares Selbstbewußtseyn zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Seyn gemacht zu haben. — Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese wirkliche Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der Betrug, welcher in dem innern Anerkennen des Dankens durch Herz Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseyns abwälzt, und sie einem Geben von oben zuschreibt, aber in diesem Abwälzen selbst sich die äußere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgiebt, die innere aber in dem Bewußtseyn des Entschlusses, den es selbst gefaßt, und in dem Bewußt-

seyn seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat an sich, wie das Bewußtseyn das Thun als das seinige aufgehoben hat, auch sein Unglück von ihm abgelassen. Daß dieß Ablassen an sich geschehen ist, ist jedoch ein Thun des andern Extrems des Schlusses, welches das ansichseyende Wesen ist. Jene Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Thun, sondern enthielt das Thun des Andern in sich. Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einer Seits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Andern, und bestimmt des Willens als eines nicht Einzelnen, sondern Allgemeinen. Für dieß Bewußtseyn ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler als Rath, wird. Es wird daher für es sein Willen wohl zum allgemeinen und an sich seyenden Willen, aber es selbst ist sich nicht dieß Ansich; das Aufgeben des seinigen als einzelnen ist ihm nicht dem Begriffe nach das Positive des allgemeinen Willens. Ebenso sein Aufgeben des Besitzes und Genusses hat nur dieselbe negative Bedeutung, und das Allgemeine, das für es dadurch wird, ist ihm nicht sein eignes Thun. Diese Einheit des Gegenständlichen und des Fürsichseyns, welche im Begriffe des Thuns ist, und welche darum dem Bewußtseyn als das Wesen und Gegenstand wird, — wie sie ihm nicht der Begriff seines Thuns ist, so ist sie ihm auch dieß nicht, daß sie als Gegenstand für es wird, unmittelbar und durch es selbst, sondern es läßt sich von dem vermittelnden Diener diese selbst noch gebrochene Gewißheit aussprechen, daß nur an sich sein Unglück das verkehrte, nämlich sich in seinem Thun selbstbefriedigendes Thun, oder seliger Genuß; sein ärmliches Thun

ebenso an sich das verkehrte, nämlich absolutes Thun; dem Begriffe nach, das Thun nur als Thun des Einzelnen überhaupt Thun ist. Aber für es selbst bleibt das Thun und sein wirkliches Thun ein ärmliches, und sein Genuß der Schmerz, und das Aufgehobenseyn derselben in der positiven Bedeutung ein Jenseits. Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Seyn, als dieses einzelnen Bewußtseyns, Seyn und Thun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtseyns in seiner Einzelnheit absolut an sich, oder alle Realität zu seyn.

C. (AA.) Vernunft.

V.

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

Das Bewußtseyn geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, daß das einzelne Bewußtseyn an sich absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewußtseyn ist das Ansichseyn das Jenseits seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dieß an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollständigen Entwickelung, oder die Einzelnheit, die wirkliches Bewußtseyn ist, als das Negative seiner selbst, nämlich als das gegenständliche Extrem gesetzt, oder sein Fürsichseyn aus sich hinausgerungen, und es zum Seyn gemacht zu haben; darin ist für es auch seine Einheit mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt, und da das Bewußtseyn in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut aus einander gehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewußtseyn ausspricht, daß das Einzelne auf sich Verzicht gethan, und dem Einzelnen, daß das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beide unmittelbar wissende und sie beziehende Einheit, und das Bewußtseyn ihrer Einheit, welche sie dem Bewußtseyn und damit sich selbst ausspricht, die Gewißheit alle Wahrheit zu seyn.

Damit, daß das Selbstbewußtseyn Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältniß zu dem Andersseyn in ein positives

um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbstständigkeit und Freiheit zu thun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anders ist, als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie; zieht sich aus ihr in sich zurück, und vertilgt sie für sich, und sich selbst als Bewußtseyn, als Bewußtseyn derselben als des Wesens, so wie als Bewußtseyn ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt, und die Einzelnheit des Bewußtseyns ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckte es sie als seine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr Bestehen wird ihm seine eigne Wahrheit und Gegenwart; es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren.

Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu seyn; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewußtseyn, das als Vernunft auftritt, unmittelbar jene Gewißheit an sich hat, so spricht auch der Idealismus sie unmittelbar aus: Ich bin Ich, in dem Sinne, daß Ich, welches mir Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewußtseyn überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewußtseyn, dort nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den Andern zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewußtseyn des Nichtseyns irgend eines Andern, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht nur für sich sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche er-

weist. Es erweist sich so in dem Wege, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meinens Wahrnehmens und des Verstandes das Andersseyn als an sich und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewußtseyns in Herrschaft und Knechtschaft, durch den Gedanken der Freiheit, die skeptische Befreiung, und den Kampf der absoluten Befreiung des in sich entzweiten Bewußtseyns, das Andersseyn, insofern es nur für es ist, für es selbst verschwindet. Es traten zwei Seiten nach einander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewußtseyn, die Bestimmtheit des Seyns, die andere, worin es die hatte, nur für es zu seyn. Aber beide reducirten sich in Eine Wahrheit, daß was ist, oder das Ansich nur ist, insofern es für das Bewußtseyn, und was für es ist, auch an sich ist. Das Bewußtseyn, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur, alle Realität zu seyn, begreift dieß aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, — denn in einer concreten Gestalt macht er sie wohl selbst, — unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich Andern begreiflich machen kann. Er spricht eine unmittelbare Gewißheit aus, welcher andere unmittelbare Gewißheiten gegenüberstehen, die allein auf jenem Wege verloren gegangen sind. Mit gleichem Rechte stellen daher neben der Versicherung jener Gewißheit sich auch die Versicherungen dieser andern Gewißheiten. Die Vernunft beruft sich auf das Selbstbewußtseyn eines jeden Bewußtseyns: Ich bin Ich; mein Gegenstand und Wesen ist Ich; und keines wird ihr diese Wahrheit abläugnen. Aber indem sie sie auf diese

Berufung gründet, sanctionirt sie die Wahrheit der andern Gewißheit, nämlich der: es ist Anderes für mich; Anderes als Ich ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem Ich mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit neben es trete. — Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewißheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewißheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf; und nicht neben Andern, sondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten ist die Abstraction ihres Vorhandenseyns, dessen Wesen und Ansichseyn absoluter Begriff, d. h. die Bewegung seines Gewordenseyns ist. — Das Bewußtseyn wird sein Verhältniß zum Andersseyn oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes steht. Wie er sich und seinen Gegenstand jedesmal unmittelbar findet und bestimmt, oder wie er für sich ist, hängt davon ab, was er schon geworden oder was er schon an sich ist.

Die Vernunft ist die Gewißheit alle Realität zu seyn. Dieses Ansich oder diese Realität ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abstraction der Realität. Es ist die erste Positivität, welche das Selbstbewußtseyn an sich selbst, für sich ist, und Ich daher nur die reine Wesenheit des Seyenden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seyenden zu seyn, unbestimmt des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewußtseyn, ist jetzt Wesenheit oder einfache Einheit des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder sie ist dieß, daß Selbstbewußtseyn und Seyn dasselbe Wesen ist; dasselbe, nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus läßt diese Einheit wieder als Bewußtseyn auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein Ansich treten. — Diese Kategorie nun oder einfache Einheit des

Selbstbewußtseyns und des Seyns hat aber an sich den Unterschied; denn ihr Wesen ist eben dieses, im Andersseyn oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu seyn. Der Unterschied ist daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist. Er erscheint als eine Vielheit von Kategorien. Indem der Idealismus die einfache Einheit des Selbstbewußtseyns als alle Realität ausspricht, und sie unmittelbar, ohne sie als absolut negatives Wesen, — nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm selbst, — begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist noch unbegreiflicher, als das erste, dieß zweite, daß in der Kategorie Unterschiede oder Arten seyen. Diese Versicherung überhaupt, so wie die Versicherung von irgend einer bestimmten Anzahl der Arten derselben, ist eine neue Versicherung, welche es aber an ihr selbst enthält, daß man sie sich nicht mehr als Versicherung gefallen lassen müsse. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der Unterschied anfängt, so ist damit gesetzt, daß hier die Unmittelbarkeit, das Versichern und Finden aufgegeben werde, und das Begreifen anfange. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weise wieder als einen Fund, z. B. aus den Urtheilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der That als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Nothwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er dieß an ihm selbst, der reinen Nothwendigkeit, nicht vermag?

Weil nun so der Vernunft die reine Wesenheit der Dinge, wie ihr Unterschied, angehört, so könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von Dingen die Rede seyn, d. h. einem Solchen, welches für das Bewußtseyn nur das Negative seiner selbst wäre. Denn die vielen Kategorien sind Arten der reinen Kategorie, heißt, sie ist noch ihre Gattung oder Wesen, nicht ihnen entgegengesetzt. Aber sie sind schon das Zweideutige, welches zugleich das Andersseyn gegen die reine Kategorie in seiner Vielheit an sich hat.

Sie widersprechen ihr durch diese Vielheit in der That, und die reine Einheit muß sie an sich aufheben, wodurch sie sich als negative Einheit der Unterschiede constituirt. Als negative Einheit aber schließt sie ebensowohl die Unterschiede als solche, so wie jene erste unmittelbare reine Einheit als solche von sich aus, und ist Einzelnheit; eine neue Kategorie, welche ausschließendes Bewußtseyn, d. h., dieß ist, daß ein Anderes für es ist. Die Einzelnheit ist ihr Uebergang aus ihrem Begriffe zu einer äußern Realität; das reine Schema, welches ebensowohl Bewußtseyn, wie damit, daß es Einzelnheit und ausschließendes Eins ist, das Hindeuten auf ein Anderes ist. Aber dieß Andere dieser Kategorie sind nur die andern ersten Kategorien, nämlich reine Wesenheit, und der reine Unterschied; und in ihr, d. h. eben in dem Gesetztseyn des Andern, oder in diesem Andern selbst das Bewußtseyn ebenso es selbst. Jedes dieser verschiedenen Momente verweist auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Andersseyn. Die reine Kategorie verweist auf die Arten, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelnheit übergehen; die letztere weist aber auf jene zurück; sie ist selbst reines Bewußtseyn, welches in jeder sich diese klare Einheit mit sich bleibt, eine Einheit aber, die ebenso auf ein Anderes hingewiesen wird, das, indem es ist, verschwunden, und indem es verschwunden, auch wieder erzeugt ist.

Wir sehen hier das reine Bewußtseyn auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige Hin- und Hergehen, welches alle seine Momente durchläuft, in ihnen das Andersseyn vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das andere Mal vielmehr als die ruhige ihrer Wahrheit gewisse Einheit. Für diese Einheit ist jene Bewegung das Andere; für diese Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewußtseyn und Gegenstand wechseln in diesen gegenseitigen Bestimmungen ab. Das Bewußtseyn ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen, und sein Gegenstand das reine Ansich und Wesen; das andere Mal

ist sich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. Das Bewußtseyn aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelnheit und den Gegenstand überzugehen, und an diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, sich zuzueignen, und sich als diese Gewißheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu seyn, auszusprechen.

Sein erstes Aussprechen ist nur dieses abstracte leere Wort, daß alles sein ist. Denn die Gewißheit alle Realität zu seyn ist erst die reine Kategorie. Diese erste im Gegenstande sich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur so auffaßt wie sie sich zunächst ist, und darin, daß er in allem Seyn dies reine Mein des Bewußtseyns aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorstellungen ausspricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er muß darum zugleich absoluter Empirismus seyn, denn für die Erfüllung des leeren Meins, d. h. für den Unterschied und alle Entwickelung und Gestaltung desselben bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoßes, in welchem erst die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorstellens liege. Dieser Idealismus wird daher eine eben solche sich widersprechende Doppelsinnigkeit, als der Skepticismus, nur daß wie dieser sich negativ, jener sich positiv ausdrückt, aber ebensowenig seine widersprechenden Gedanken des reinen Bewußtseyns als aller Realität, und ebenso des fremden Anstoßes oder des sinnlichen Empfindens und Vorstellens, als einer gleichen Realität, zusammenbringt, sondern von dem Einen zu dem Andern sich herüber und hinüber wirft und in die schlechte, nämlich in die sinnliche Unendlichkeit gerathen ist. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abstracten Meins, und das Andere ihm ein gleichgültiges Fremdes ist, so ist darin gerade dasjenige Wissen der Vernunft von einem Anderen gesetzt, welches als Meinen, Wahrnehmen und als der das Gemeinte und Wahrgenommene auffassende Verstand vorkam. Ein

solches Wissen wird zugleich, nicht wahres Wissen zu seyn, durch den Begriff dieses Idealismus selbst behauptet; denn nur die Einheit der Apperception ist die Wahrheit des Wissens. Die reine Vernunft dieses Idealismus wird also durch sich selbst, um zu diesem Andern, das ihr wesentlich, d. h. also, das Ansich ist, das sie aber nicht in ihr selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurtheilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen, und kann vom Meinen und Wahrnehmen, das für sie selbst keine Wahrheit hat, nicht ablassen. Sie befindet sich in unmittelbarem Widerspruche, ein gedoppeltes schlechthin Entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die Einheit der Apperception und ebenso das Ding, welches, wenn es auch fremder Anstoß, oder empirisches Wesen, oder Sinnlichkeit, oder das Ding an sich genannt wird, in seinem Begriffe dasselbe jener Einheit Fremde bleibt.

Dieser Idealismus ist in diesem Widerspruche, weil er den abstracten Begriff der Vernunft als das Wahre behauptet; daher ihm unmittelbar ebensosehr die Realität als eine solche entsteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft ist, während die Vernunft zugleich alle Realität seyn sollte; diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt. — So inconsequent aber ist diese wirkliche Vernunft nicht; sondern nur erst die Gewißheit, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem Begriffe sich bewußt als Gewißheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen.

A.

Beobachtende Vernunft.

Dieses Bewußtseyn, welchem das Seyn die Bedeutung des Seinen hat, sehen wir nun zwar wieder in das Meinen und

Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewißheit eines nur Andern, sondern mit der Gewißheit, dieß Andere selbst zu seyn. Früher ist es ihm nur geschehen, manches an dem Dinge wahrzunehmen, und zu erfahren; hier stellt es die Beobachtungen und die Erfahrung selbst an. Meinen und Wahrnehmen, das für uns früher sich aufgehoben, wird nun von dem Bewußtseyn für es selbst aufgehoben; die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wissen, was für das Meinen und Wahrnehmen ein Ding ist, als Begriff zu finden, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtseyn ihrer selbst zu haben. Die Vernunft hat daher jetzt ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist. Sie sucht ihr Anderes, indem sie weiß, daran nichts Anderes als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigne Unendlichkeit.

Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend, oder sie nur als das Ihrige überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigenthums, und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränetät. Aber dieses oberflächliche Mein ist nicht ihr letztes Interesse; die Freude dieser allgemeinen Besitznehmung findet an ihrem Eigenthume noch das fremde Andere, das die abstracte Vernunft nicht an ihr selbst hat. Die Vernunft ahnet sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich ist, und muß fordern, daß der Unterschied, das mannigfaltige Seyn, ihm als das Seinige selbst werde, daß es sich als die Wirklichkeit anschaue, und sich als Gestalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daß sie sich daraus entgegenspringen möge, so wird sie nicht zu diesem Glücke gelangen, sondern muß an ihr selbst vorher sich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.

Das Bewußtseyn beobachtet; d. h. die Vernunft will sich als seyenden Gegenstand, als wirkliche, sinnlich-gegenwär-

tige Weise finden und haben. Das Bewußtseyn dieses Beobachtens meint und sagt wohl, daß es nicht sich selbst, sondern im Gegentheil das Wesen der Dinge als der Dinge erfahren wolle. Daß dieß Bewußtseyn dieß meint und sagt, liegt darin, daß es Vernunft ist, aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die Vernunft als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüßte, und daß sie nur in dem Bewußtseyn in ihrer eigenthümlichen Gestalt gegenwärtig seyn kann, so würde es vielmehr in seine eigne Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. Wenn es sie in dieser gefunden hätte, würde sie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewiesen werden, um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, würde aber ihn sogleich wesentlich als Begriff nehmen. Die Vernunft, wie sie unmittelbar als die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu seyn auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der Unmittelbarkeit des Seyns, und ebenso die Einheit des Ich mit diesem gegenständlichen Wesen in dem Sinne einer unmittelbaren Einheit, an der sie die Momente des Seyns und des Ich noch nicht getrennt und wieder vereinigt, oder die sie noch nicht erkannt hat. Sie geht daher als beobachtendes Bewußtseyn an die Dinge, in der Meinung, daß sie diese als sinnliche, dem Ich entgegengesetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerspricht dieser Meinung; denn sie erkennt die Dinge, sie verwandelt ihre Sinnlichkeit in Begriffe, d. h. eben in ein Seyn, welches zugleich Ich ist, das Denken somit in ein seyendes Denken, oder das Seyn in ein gedachtes Seyn, und behauptet in der That, daß die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben. Für dieß beobachtende Bewußtseyn wird darin nur dieß, was die Dinge sind, für uns aber, was es selbst ist; das Resultat seiner Bewegung aber wird dieß seyn, für sich selbst dieß zu werden, was es an sich ist.

Das Thun der beobachtenden Vernunft ist in den Momenten seiner Bewegung zu betrachten, wie sie die Natur, den Geist,

und endlich die Beziehung beider als sinnliches Seyn aufnimmt, und sich als seyende Wirklichkeit sucht.

a. Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenlose Bewußtseyn das Beobachten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl ihre Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu thun sey; es vergißt in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen u. s. f. empfiehlt, zu sagen, daß es in der That auch ebenso wesentlich den Gegenstand dieses Empfindens sich schon bestimmt hat, und diese Bestimmung ihm wenigstens so viel gilt, als jenes Empfinden. Es wird auch sogleich eingestehen, daß es ihm nicht so überhaupt nur ums Wahrnehmen zu thun sey, und wird z. B. die Wahrnehmung, daß dieß Federmesser neben dieser Tabacksdose liegt, nicht für eine Beobachtung gelten lassen. Das Wahrgenommene soll wenigstens die Bedeutung eines Allgemeinen, nicht eines sinnlichen Diesen haben.

Dieß Allgemeine ist so nur erst das Sichgleichbleibende; seine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren desselben Thuns. Das Bewußtseyn, welches insofern im Gegenstande nur die Allgemeinheit oder das abstracte Mein findet, muß die eigentliche Bewegung desselben auf sich selbst nehmen, und, indem es noch nicht der Verstand desselben ist, wenigstens sein Gedächtniß seyn, welches das, was in der Wirklichkeit nur auf einzelne Weise vorhanden ist, auf allgemeine Weise ausdrückt. Dieß oberflächliche Herausheben aus der Einzelnheit, und die ebenso oberflächliche Form der Allgemeinheit, worin das Sinnliche nur aufgenommen wird, ohne an sich selbst Allgemeines geworden zu seyn, das Beschreiben der Dinge hat noch in dem Gegenstande selbst die Bewegung nicht; sie ist vielmehr nur in dem Beschreiben. Der Gegenstand, wie er beschrieben ist, hat daher das Interesse verloren; ist der eine beschrieben, so muß ein anderer vorgenommen, und immer gesucht werden, damit das Beschreiben

nicht ausgehe. Ist es nicht so leicht mehr, neue ganze Dinge zu finden, so muß zu den schon gefundenen zurückgegangen werden, um sie weiter zu theilen, auseinander zu legen, und neue Seiten der Dingheit an ihnen noch aufzuspüren. Diesem rastlosen unruhigen Instinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung oder gar einen neuen Planeten zu finden, dem, ob er zwar ein Individuum ist, doch die Natur eines Allgemeinen zukommt, kann nur Glücklichen zu Theil werden. Aber die Grenze dessen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold ausgezeichnet, was Gattung und Art ist, geht durch viele Stufen in die unendliche Besonderung der chaotischen Thiere und Pflanzen, der Gebirgsarten, oder der durch Gewalt und Kunst erst darzustellenden Metalle, Erden u. s. f. über. In diesem Reiche der Unbestimmtheit des Allgemeinen, worin die Besonderung wieder der Vereinzelung sich nähert, und in sie hie und da auch wieder ganz herabsteigt, ist ein unerschöpflicher Vorrath fürs Beobachten und Beschreiben aufgethan. Hier, wo ihm ein unübersehbares Feld sich eröffnet, an der Grenze des Allgemeinen kann es vielmehr statt eines unermeßlichen Reichthums nur die Schranke der Natur und seines eigenen Thuns gefunden haben; es kann nicht mehr wissen, ob das Ansichzuseynscheinende nicht eine Zufälligkeit ist; was das Gepräge eines verwirrten oder unreifen, schwachen und der elementarischen Unbestimmtheit kaum sich entwickelnden Gebildes an sich trägt, kann nicht darauf Anspruch machen, auch nur beschrieben zu werden.

Wenn es diesem Suchen und Beschreiben nur um die Dinge zu thun zu seyn scheint, so sehen wir es in der That nicht an dem sinnlichen Wahrnehmen fortlaufen, sondern das, woran die Dinge erkannt werden, ist ihm wichtiger als der übrige Umfang der sinnlichen Eigenschaften, welche das Ding selbst wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewußtseyn sich entübrigt. Durch diese Unterscheidung in das Wesentliche und Unwesentliche hebt sich der Begriff aus der sinnlichen Zerstreuung

empor, und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigstens ebenso wesentlich um sich selbst, als um die Dinge zu thun ist. Es geräth bei dieser gedoppelten Wesentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für das Erkennen das Wesentliche und Nothwendige ist, es auch an den Dingen sey. Eines Theils sollen die Merkmale nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterscheide; aber anderen Theils nicht das Unwesentliche der Dinge erkannt werden, sondern das, wodurch sie selbst aus der allgemeinen Continuität des Seyns überhaupt sich losreißen, sich von dem Anderen abscheiden und für sich sind. Die Merkmale sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System soll dem Systeme der Natur selbst gemäß seyn, und nur dieses ausdrücken. Aus dem Begriffe der Vernunft ist dieß nothwendig, und der Instinkt derselben, — denn sie verhält sich nur als solcher in diesem Beobachten, — hat auch in seinen Systemen diese Einheit erreicht, wo nämlich ihre Gegenstände selbst so beschaffen sind, daß sie eine Wesentlichkeit oder ein Fürsichseyn an ihnen haben, und nicht nur Zufall dieses Augenblicks oder dieses Hier sind. Die Unterscheidungsmerkmale der Thiere z. B. sind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That unterscheidet nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem anderen; sondern das Thier scheidet sich dadurch selbst ab; durch diese Waffen erhält es sich für sich, und gesondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum Fürsichseyn, sondern berührt nur die Grenze der Individualität; an dieser Grenze, wo sie den Schein der Entzweiung in Geschlechter aufzeigt, ist sie deswegen aufgenommen und unterschieden worden. Was aber weiter hinuntersteht, kann sich nicht mehr selbst von Anderem unterscheiden, sondern geht verloren, indem es in den Gegensatz kommt. Das ruhende Seyn, und das Seyn im Verhältnisse kommt in Streit mit einander, das Ding ist in diesem etwas anderes, als nach

jenem, da hingegen das Individuum dieß iſt, im Verhältniſſe zu Anderem ſich zu erhalten. Was aber dieß nicht vermag, und chemiſcher Weiſe ein Anderes wird, als es empiriſcher Weiſe iſt, verwirrt das Erkennen, und bringt es in denſelben Streit, ob es ſich an die eine und andere Seite halten ſoll, da das Ding ſelbſt, nichts gleichbleibendes iſt, und ſie an ihm auseinanderfallen.

In ſolchen Syſtemen des allgemeinen Sichgleichbleibenden hat alſo dieſes die Bedeutung, ebenſowohl das Sichgleichbleibende des Erkennens, wie der Dinge ſelbſt zu ſeyn. Allein dieſe Ausbreitung der gleichbleibenden Beſtimmtheiten, deren jede ruhig die Reihe ihres Fortgangs beſchreibt, und Raum erhält, um für ſich zu gewähren, geht weſentlich ebenſoſehr in ihr Gegentheil über, in die Verwirrung dieſer Beſtimmtheiten; denn das Merkmal, die allgemeine Beſtimmtheit, iſt die Einheit des Entgegengeſetzten, des Beſtimmten und des an ſich Allgemeinen; ſie muß alſo in dieſen Gegenſatz auseinander treten. Wenn nun die Beſtimmtheit nach einer Seite das Allgemeine, worin ſie ihr Weſen hat, beſiegt, ſo erhält dieſes dagegen auf der anderen Seite ebenſo ſich ſeine Herrſchaft über ſie, treibt die Beſtimmtheit an ihre Grenze, vermiſcht da ihre Unterſchiede und Weſentlichkeiten. Das Beobachten, welches ſie ordentlich auseinanderhielt und an ihnen etwas Feſtes zu haben glaubte, ſieht über ein Princip die anderen herübergreifen, Uebergänge und Verwirrungen ſich bilden, und in dieſem das verbunden, was es zuerſt für ſchlechthin getrennt nahm, und getrennt, was es zuſammen rechnete; ſo daß dieß Feſthalten an dem ruhigen ſich gleichbleibenden Seyn ſich hier gerade in ſeinen allgemeinſten Beſtimmungen, z. B. was das Thier, die Pflanze für weſentliche Merkmale habe, mit Inſtanzen geneckt ſehen muß, die ihm jede Beſtimmung rauben, die Allgemeinheit, zu der es ſich erhob, zum Verſtummen bringen, und es aufs gedankenloſe Beobachten und Beſchreiben zurückſetzen.

Dieſes ſich auf das Einfache einſchränkende oder die ſinnliche Zerſtreuung durch das Allgemeine beſchränkende Beobachten findet

alſo an ſeinem Gegenſtande die Verwirrung ſeines Princips, weil das Beſtimmte durch ſeine Natur ſich in ſeinem Gegentheile verlieren muß; die Vernunft muß darum vielmehr von der trägen Beſtimmtheit, die den Schein des Bleibens hatte, zur Beobachtung derſelben, wie ſie in Wahrheit iſt, nämlich ſich auf ihr Gegentheil zu beziehen, fortgehen. Was weſentliche Merkmale genannt werden, ſind ruhende Beſtimmtheiten, welche ſo, wie ſie als einfache ſich ausdrücken und aufgefaßt werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verſchwindende Momente der ſich in ſich zurücknehmenden Bewegung zu ſeyn, darſtellen. Indem jetzt der Vernunftinſtinkt dazu kommt, die Beſtimmtheit, ihrer Natur gemäß, weſentlich nicht für ſich zu ſeyn, ſondern in das Entgegengeſetzte überzugehen, aufzuſuchen, ſucht er nach dem Geſetze und dem Begriffe deſſelben; zwar nach ihnen ebenſo als ſeyender Wirklichkeit, aber dieſe wird ihm in der That verſchwinden, und die Seiten des Geſetzes werden ihm zu reinen Momenten, oder Abſtractionen werden, ſo daß das Geſetz in der Natur des Begriffes hervortritt, welcher das gleichgültige Beſtehen der ſinnlichen Wirklichkeit an ſich vertilgt hat.

Dem beobachtenden Bewußtſeyn iſt die Wahrheit des Geſetzes in der Erfahrung, als in der Weiſe, daß ſinnliches Seyn für es iſt, nicht an und für ſich ſelbſt. Wenn aber das Geſetz nicht in dem Begriffe ſeine Wahrheit hat, ſo iſt es etwas Zufälliges, nicht eine Nothwendigkeit, oder in der That nicht ein Geſetz. Aber daß es weſentlich als Begriff iſt, widerſtreitet nicht nur dem nicht, daß es für die Beobachtung vorhanden iſt, ſondern hat darum vielmehr nothwendiges Daſeyn, und iſt für die Beobachtung. Das Allgemeine, im Sinne der Vernunftallgemeinheit, iſt auch allgemein in dem Sinne, den jener an ihm hat, daß es für das Bewußtſeyn, ſich als das Gegenwärtige und Wirkliche, oder daß der Begriff ſich in der Weiſe der Dingheit und des ſinnlichen Seyns darſtellt; — aber ohne darum ſeine Natur zu verlieren, und in das träge Beſtehen oder die

gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu ſeyn. Was allgemein gültig iſt, iſt auch allgemein geltend; was ſeyn ſoll, iſt in der That auch, und was nur ſeyn ſoll, ohne zu ſeyn, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Inſtinkt der Vernunft mit Recht ſeiner Seits feſt hängen, und läßt ſich nicht durch die Gedankendinge, die nur ſeyn ſollen, und als Sollen Wahrheit haben ſollen, ob ſie ſchon in keiner Erfahrung angetroffen werden, — durch die Hypotheſen ſo wenig als durch alle anderen Unſichtbarkeiten eines perennirenden Sollens irre machen; denn die Vernunft iſt eben dieſe Gewißheit, Realität zu haben, und was nicht als ein Selbſtweſen für das Bewußtſeyn iſt, d. h. was nicht erſcheint, iſt für es gar Nichts.

Daß die Wahrheit des Geſetzes weſentlich Realität iſt, wird zwar dieſem bei dem Beobachten bleibenden Bewußtſeyn, wieder zu einem Gegenſatze gegen den Begriff, und gegen das an ſich Allgemeine, oder ein ſolches, wie ſein Geſetz iſt, iſt ihm nicht ein Weſen der Vernunft; es meint darin etwas Fremdes zu erhalten. Allein es widerlegt dieſe ſeine Meinung durch die That, in welcher es ſelbſt ſeine Allgemeinheit nicht in dem Sinne nimmt, daß alle einzelnen ſinnlichen Dinge ihm die Erſcheinung des Geſetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit deſſelben behaupten zu können. Daß die Steine von der Erde aufgehoben und freigelaſſen, fallen, dazu fordert es gar nicht, daß mit allen Steinen dieſer Verſuch gemacht werde; es ſagt vielleicht wohl, daß dieß wenigſtens mit ſehr vielen müſſe verſucht worden ſeyn, woraus dann auf die übrigen mit größter Wahrſcheinlichkeit, oder mit vollem Rechte nach der Analogie geſchloſſen werden könne. Allein die Analogie giebt nicht nur kein volles Recht, ſondern ſie widerlegt, um ihrer Natur willen, ſich ſo oft, daß nach der Analogie ſelbſt zu ſchließen, die Analogie vielmehr keinen Schluß zu machen erlaubt. Die Wahrſcheinlichkeit, auf welche ſich das Reſultat derſelben reduciren würde, verliert gegen die Wahrheit allen Unterſchied von geringerer und größerer Wahrſcheinlichkeit; ſie ſey

so groß, als sie will, ist sie nichts gegen die Wahrheit. Der Instinkt der Vernunft nimmt aber in der That solche Gesetze für Wahrheit an, und erst in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit, die er nicht erkennt, geräth er in diese Unterscheidung, und setzt die Wahrheit der Sache selbst zur Wahrscheinlichkeit herab, um die unvollkommene Weise, in welcher die Wahrheit für das Bewußtseyn, das die Einsicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht hat, vorhanden ist, zu bezeichnen; denn die Allgemeinheit ist nur als einfache unmittelbare Allgemeinheit vorhanden. Aber zugleich um ihrer willen hat das Gesetz für das Bewußtseyn Wahrheit; daß der Stein fällt, ist ihm darum wahr, weil ihm der Stein schwer ist, d. h. weil er in der Schwere an und für sich selbst die wesentliche Beziehung auf die Erde hat, die sich als Fall ausdrückt. Es hat also in der Erfahrung das Seyn des Gesetzes, aber ebenso dasselbe als Begriff und nur um beider Umstände willen zusammen ist es ihm wahr; es gilt darum als Gesetz, weil es in der Erscheinung sich darstellt, und zugleich an sich selbst Begriff ist.

Der Vernunftinstinkt dieses Bewußtseyns geht, weil das Gesetz zugleich an sich Begriff ist, nothwendig, aber ohne zu wissen, daß er dieß will, selbst darauf, das Gesetz und seine Momente zum Begriffe zu reinigen. Er stellt Versuche über das Gesetz an. Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelnem sinnlichen Seyn, und der Begriff, der seine Natur ausmacht, sich im empirischen Stoff versenkt dar. Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden, was unter diesen und jenen Umständen erfolge. Das Gesetz scheint hierdurch nur um so mehr in sinnliches Seyn getaucht zu werden; allein dieß geht darin vielmehr verloren. Diese Forschung hat die innere Bedeutung, reine Bedingungen des Gesetzes zu finden; was nichts anderes sagen will, (wenn auch das Bewußtseyn, das sich so ausdrückt, meinen sollte, es sage damit etwas anderes) als das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffes zu erheben, und

alle Gebundenheit seiner Momente an bestimmtes Seyn zu tilgen. Die negative Elektricität, z. B. welche etwa zuerst als Harzelektricität, sowie die positive als Glaselectricität sich ankündigt, verliert durch die Versuche ganz diese Bedeutung, und wird rein zur positiven und negativen Elektricität, deren jede nicht einer besonderen Art von Dingen mehr angehört; und es hört auf, gesagt werden zu können, daß es Körper giebt, die positiv elektrisch, andere, die negativ elektrisch sind. So macht auch das Verhältniß von Säure und Base und deren Bewegung gegen einander ein Gesetz aus, worin diese Gegensätze als Körper erscheinen. Allein diese abgesonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche sie auseinander reißt, kann sie nicht hindern, sogleich in einen Proceß wieder einzutreten; denn sie sind nur diese Beziehung. Sie können nicht wie ein Zahn oder eine Klaue für sich bleiben, und so aufgezeigt werden. Daß dieß ihr Wesen ist, unmittelbar in ein neutrales Product überzugehen, macht ihr Seyn zu einem Ansichaufgehobenen, oder zu einem Allgemeinen, und Säure und Base haben Wahrheit nur als Allgemeine. Wie also Glas und Harz ebensowohl positiv als negativ elektrisch seyn kann, so ist Säure und Base nicht als Eigenschaft an diese oder jene Wirklichkeit gebunden, sondern jedes Ding ist nur relativ sauer und basisch; was decidirte Base oder Säure zu seyn scheint, erhält in den sogenannten Synsomatien die entgegengesetzte Bedeutung zu einem andern. — Das Resultat der Versuche hebt auf diese Weise die Momente oder Begeistungen als Eigenschaften der bestimmten Dinge auf, und befreit die Prädicate von ihren Subjecten. Diese Prädicate werden, wie sie in Wahrheit sind, nur als allgemeine gefunden; um dieser Selbstständigkeit willen erhalten sie daher den Namen von Materien, welche weder Körper, noch Eigenschaften sind, und man hütet sich wohl, Sauerstoff u. s. f. positive und negative Elektricität, Wärme u. s. w. Körper zu nennen.

Die Materie ist hingegen nicht ein seyendes Ding,

ıdern das Seyn als allgemeines, oder in der Weise des :griffs. Die Vernunft, welche noch Instinkt ist, macht diesen htigen Unterschied, ohne das Bewußtseyn, daß sie, indem sie das esetz an allem sinnlichen Seyn versucht, eben darin sein nur sinn- es Seyn aufhebt, und, indem sie seine Momente als Mate- en auffaßt, ihre Wesenheit ihm zum Allgemeinen geworden, und diesem Ausdrucke als ein unsinnliches Sinnliches, als ein kör- rloses, und doch gegenständliches Seyn ausgesprochen ist.

Es ist nun zu sehen, welche Wendung für ihn sein Resultat mmt, und welche neue Gestalt seines Beobachtens damit auftritt. ls die Wahrheit dieses versuchenden Bewußtseyns sehen wir das ne Gesetz, welches sich vom sinnlichen Seyn befreit, wir sehen als Begriff, der im sinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm lbstständig und ungebunden sich bewegt, in es versenkt frei davon ab einfacher Begriff ist. Dieß, was in Wahrheit das Re- ultat und Wesen ist, tritt für dieß Bewußtseyn nun selbst, ber als Gegenstand auf, und zwar indem er eben für es nicht lesultat und ohne die Beziehung auf die vorhergehende Bewe- ung ist, als eine besondere Art von Gegenstand, und sein erhältniß zu diesem als ein anderes Beobachten.

Solcher Gegenstand, welcher den Proceß in der Einfach- eit des Begriffes an ihm hat, ist das Organische. Es ist ese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es ur für Anderes wäre, aufgelöst ist. Wenn das unorganische Ding die Bestimmtheit zu seinem Wesen hat, und deswegen nur it einem andern Dinge zusammen die Vollständigkeit der Momente es Begriffs ausmacht, und daher in die Bewegung tretend ver- ren geht: so sind dagegen an dem organischen Wesen alle Be- timmtheiten, durch welche es für Anderes offen ist, unter die or- anische einfache Einheit gebunden; es tritt keine als wesentlich uf, welche sich frei auf Anderes bezöge; und das Organische er- ält sich daher in seiner Beziehung selbst.

Die Seiten des Gesetzes, auf dessen Beobachtung hier

der Vernunftinſtinkt geht, ſind, wie aus dieſer Beſtimmung folgt, zunächſt die organiſche Natur und die unorganiſche in ihrer Beziehung auf einander. Dieſe letztere iſt für die organiſche eben die ihrem einfachen Begriffe entgegengeſetzte Freiheit der losgebundenen Beſtimmtheiten, in welchen die individuelle Natur zugleich aufgelöſ't iſt, und aus deren Continuität ſie zugleich ſich abſondert und für ſich iſt. Luft, Waſſer, Erde, Zonen und Klima ſind ſolche allgemeine Elemente, die das unbeſtimmte einfache Weſen der Individualitäten ausmachen, und worin dieſe zugleich in ſich reflectirt ſind. Weder die Individualität iſt ſchlechthin an und für ſich, noch das Elementariſche, ſondern in der ſelbſtſtändigen Freiheit, in welcher ſie für die Beobachtung gegen einander auftreten, verhalten ſie ſich zugleich als weſentliche Beziehungen, aber ſo daß die Selbſtſtändigkeit und Gleichgültigkeit beider gegen einander das Herrſchende iſt, und nur zum Theil in die Abſtraction übergeht. Hier iſt alſo das Geſetz, als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organiſchen vorhanden, welches das elementariſche Seyn ein Mal gegen ſich über hat, und das andre Mal es an ſeiner organiſchen Reflexion darſtellt. Allein ſolche Geſetze, daß die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beſchaffenheit der Vögel, welche dem Waſſer, von der Beſchaffenheit der Fiſche ſind, nordiſche Thiere ein dickbehaartes Fell haben und ſofort, zeigen ſogleich eine Armuth, welche der organiſchen Mannigfaltigkeit nicht entſpricht. Außerdem daß die organiſche Freiheit dieſen Beſtimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weiß, und nothwendig allenthalben Ausnahmen ſolcher Geſetze oder Regeln, wie man ſie nennen wollte, darbietet, ſo bleibt dieß an denjenigen ſelbſt, welche unter ſie fallen, eine ſo oberflächliche Beſtimmung, daß auch der Ausdruck ihrer Nothwendigkeit nicht anders ſeyn kann, und es nicht über den großen Einfluß hinausbringt; wobei man nicht weiß, was dieſem Einfluſſe eigentlich angehört, und was nicht. Dergleichen Beziehungen des Organiſchen auf das Elementariſche ſind daher in der That

nicht Gesetze zu nennen; denn theils erschöpft, wie erinnert worden, eine solche Beziehung ihrem Inhalte nach gar nicht den Umfang des Organischen, theils bleiben aber auch die Momente der Beziehung selbst gleichgültig gegen einander, und drücken keine Nothwendigkeit aus. Im Begriffe der Säure liegt der Begriff der Base, wie im Begriffe der positiven, die negative Elektricität; aber so sehr auch das dickbehaarte Fell mit dem Norden, oder der Bau der Fische mit dem Wasser, der Bau der Vögel mit der Luft zusammen, angetroffen werden mag, so liegt im Begriffe des Nordens nicht der Begriff dicker Behaarung, des Meeres nicht der des Baues der Fische, der Luft nicht der des Baues der Vögel. Um dieser Freiheit beider Seiten gegen einander willen giebt es auch Landthiere, welche die wesentlichen Charaktere eines Vogels, des Fisches haben u. s. f. Die Nothwendigkeit, weil sie als keine innere des Wesens begriffen werden kann, hört auch auf, sinnliches Daseyn zu haben, und kann nicht mehr an der Wirklichkeit beobachtet werden, sondern ist aus ihr herausgetreten. So an dem realen Wesen selbst sich nicht findend, ist sie das, was teleologische Beziehung genannt wird, eine Beziehung, die dem bezogenen äußerlich, und daher vielmehr das Gegentheil eines Gesetzes ist. Sie ist der von der nothwendigen Natur ganz befreite Gedanke, welcher sie verläßt, und über ihr sich für sich bewegt.

Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organischen auf die elementarische Natur das Wesen desselben nicht ausdrückt, so ist es dagegen in dem Zweckbegriffe enthalten. Diesem beobachtenden Bewußtseyn zwar ist er nicht das eigne Wesen des Organischen, sondern fällt ihm außer demselben, und ist dann nur jene äußerliche, teleologische Beziehung. Allein wie vorhin das Organische bestimmt worden, ist es in der That der reale Zweck selbst; denn indem es sich in der Beziehung auf Anderes selbst erhält, ist es eben dasjenige natürliche Wesen, in welchem die Natur sich in den Begriff reflectirt, und die an der Nothwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wir-

kung, eines Thätigen und eines Leidenden, in Eins zuſammengenommen, ſo daß hier etwas nicht nur als Reſultat der Nothwendigkeit auftritt, ſondern, weil es in ſich zurückgegangen iſt, es das Letzte oder das Reſultat, ebenſowohl das Erſte, welches die Bewegung anfängt, und ſich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organiſche bringt nicht etwas hervor, ſondern erhält ſich nur, oder das, was hervorgebracht wird, iſt ebenſo ſchon vorhanden, als es hervorgebracht wird.

Dieſe Beſtimmung iſt, wie ſie an ſich und wie ſie für den Vernunftinſtinkt iſt, näher zu erörtern, um zu ſehen, wie er ſich darin findet, ſich aber in ſeinem Funde nicht erkennt. Der Zweckbegriff alſo, zu dem die beobachtende Vernunft ſich erhebt, wie es ihr bewußter Begriff iſt, iſt ebenſoſehr als ein Wirkliches vorhanden; und iſt nicht nur eine äußere Beziehung deſſelben, ſondern ſein Weſen. Dieſes Wirkliche, welches ſelbſt ein Zweck iſt, bezieht ſich zweckmäßig auf Anderes, d. h. ſeine Beziehung iſt eine zufällige, nach dem, was beide unmittelbar ſind; unmittelbar ſind beide ſelbſtſtändig und gleichgültig gegen einander. Das Weſen ihrer Beziehung aber iſt ein anderes, als ſie ſo zu ſeyn ſcheinen, und ihr Thun hat einen andern Sinn, als es unmittelbar für das ſinnliche Wahrnehmen iſt; die Nothwendigkeit iſt an dem, was geſchieht, verborgen, und zeigt ſich erſt am Ende, aber ſo, daß eben dieß Ende zeigt, daß ſie auch das Erſte geweſen iſt. Das Ende aber zeigt dieſe Priorität ſeiner ſelbſt dadurch, daß durch die Veränderung, welche das Thun vorgenommen hat, nichts Anderes herauskommt, als was ſchon war. Oder wenn wir vom Erſten anfangen, ſo geht dieſes an ſeinem Ende oder in dem Reſultate ſeines Thuns nur zu ſich ſelbſt zurück; und eben hierdurch erweiſt es ſich, ein ſolches zu ſeyn, welches ſich ſelbſt zu ſeinem Ende hat, alſo als Erſtes ſchon zu ſich zurückgekommen, oder an und für ſich ſelbſt iſt. Was es alſo durch die Bewegung ſeines Thuns erreicht, iſt es ſelbſt; und daß es nur ſich ſelbſt erreicht, iſt ſein Selbſtgefühl. Es iſt

hiermit zwar der Unterſchied deſſen, was es iſt, und was es ſucht, vorhanden, aber dieß iſt nur der Schein eines Unterſchieds, und hierdurch iſt es Begriff an ihm ſelbſt.

Ebenſo iſt aber das Selbſtbewußtſeyn beſchaffen, ſich auf eine ſolche Weiſe von ſich zu unterſcheiden, worin zugleich kein Unterſchied herauskommt. Es findet daher in der Beobachtung der organiſchen Natur nichts Anderes als dieß Weſen, es findet ſich als ein Ding, als ein Leben, macht aber noch zwiſchen dem, was es ſelbſt iſt, und was es gefunden, einen Unterſchied, der aber keiner iſt. Wie der Inſtinkt des Thieres das Futter ſucht und verzehrt, aber damit nichts Anderes herausbringt als ſich: ſo findet auch der Inſtinkt der Vernunft in ſeinem Suchen nur ſie ſelbſt. Das Thier endigt mit dem Selbſtgefühle. Der Vernunftinſtinkt hingegen iſt zugleich Selbſtbewußtſeyn; aber weil er nur Inſtinkt iſt, iſt er gegen das Bewußtſeyn auf die Seite geſtellt, und hat an ihm ſeinen Gegenſatz. Seine Befriedigung iſt daher durch dieſen entzweit, er findet wohl ſich ſelbſt, nämlich den Zweck, und ebenſo dieſen Zweck als Ding. Aber der Zweck fällt ihm erſtlich außer dem Dinge, welcher ſich als Zweck darſtellt. Dieſer Zweck als Zweck iſt zweitens zugleich gegenſtändlich, er fällt ihm daher auch nicht in ſich als Bewußtſeyn, ſondern in einen andern Verſtand.

Näher betrachtet liegt dieſe Beſtimmung ebenſowohl in dem Begriffe des Dinges, daß es Zweck an ihm ſelbſt iſt. Es nämlich erhält ſich; d. h. zugleich, es iſt ſeine Natur, die Nothwendigkeit zu verbergen und in der Form zufälliger Beziehung darzuſtellen; denn ſeine Freiheit oder ſein Fürſichſeyn iſt eben dieſes, ſich gegen ſein Nothwendiges als ein Gleichgültiges zu verhalten; es ſtellt ſich alſo ſelbſt als ein ſolches dar, deſſen Begriff außer ſeinem Seyn falle. Ebenſo hat die Vernunft die Nothwendigkeit, ihren eigenen Begriff als außer ihr fallend, hiermit als Ding anzuſchauen, als ein ſolches, gegen das ſie, und das hiermit gegenſeitig gegen ſie, und gegen ſeinen Begriff gleichgültig

iſt. Als Inſtinkt bleibt ſie auch innerhalb dieſes Seyns oder der Gleichgültigkeit ſtehen, und das Ding, welches den Begriff ausdrückt, bleibt ihm ein Anderes, als dieſer Begriff, der Begriff ein Anderes als das Ding. So iſt das organiſche Ding für ſie nur ſo Zweck an ihm ſelbſt, daß die Nothwendigkeit, welche in ſeinem Thun als verborgen ſich darſtellt, indem das Thuende darin als ein gleichgültiges Fürſichſeyendes ſich verhält, außer dem Organiſchen ſelbſt fällt. — Da aber das Organiſche als Zweck an ihm ſelbſt ſich nicht anders verhalten kann, denn als ein ſolches, ſo iſt auch dieß erſcheinend und ſinnlich gegenwärtig, daß es Zweck an ihm ſelbſt iſt, und es wird ſo beobachtet. Das Organiſche zeigt ſich als ein Sichſelbſterhaltendes und Inſichzurückkehrendes und Zurückgekehrtes. Aber in dieſem Seyn erkennt dieß beobachtende Bewußtſeyn den Zweckbegriff nicht, oder dieß nicht, daß der Zweckbegriff nicht ſonſt irgendwo in einem Verſtande, ſondern eben hier exiſtirt und als ein Ding iſt. Es macht zwiſchen dem Zweckbegriffe und zwiſchen dem Fürſichſeyn und Sichſelbſterhalten einen Unterſchied, welcher keiner iſt. Daß er keiner iſt, iſt nicht für es, ſondern ein Thun, das zufällig und gleichgültig gegen das, was durch daſſelbe zu Stande kommt, und gegen die Einheit erſcheint, welche doch Beides zuſammenknüpft, — jenes Thun, und dieſer Zweck fällt ihm auseinander.

Was in dieſer Anſicht dem Organiſchen ſelbſt zukommt, iſt das zwiſchen ſeinem Erſten und Letzten mitten inne liegende Thun, inſofern es den Character der Einzelnheit an ihm hat. Das Thun aber, inſofern es den Character der Allgemeinheit hat, und das Thuende demjenigen, was dadurch hervorgebracht wird, gleich geſetzt iſt, das zweckmäßige Thun als ſolches käme nicht ihm zu. Jenes einzelne Thun, das nur Mittel iſt, tritt durch ſeine Einzelnheit unter die Beſtimmung einer durchaus einzelnen oder zufälligen Nothwendigkeit. Was das Organiſche zur Erhaltung ſeiner ſelbſt als Individuums, oder ſeiner als Gattung thut, iſt daher dieſem unmittelbaren Inhalte nach ganz geſetzlos, denn das Allgemeine

und der Begriff fällt außer ihm. Sein Thun wäre sonach die leere Wirksamkeit ohne Inhalt an ihr selbst; sie wäre nicht einmal die Wirksamkeit einer Maschine, denn diese hat einen Zweck, und ihre Wirksamkeit hierdurch einen bestimmten Inhalt. So verlassen von dem Allgemeinen würde sie Thätigkeit nur eines Seyenden, als Seyenden, d. h. eine nicht zugleich in sich reflectirte seyn, wie die einer Säure oder Base ist; eine Wirksamkeit, die von ihrem unmittelbaren Daseyn sich nicht abtrennen, noch dieses, das in der Beziehung auf sein Entgegengesetztes verloren geht, aufgeben, sich aber erhalten könnte. Das Seyn aber, dessen Wirksamkeit die hier betrachtete ist, ist gesetzt als ein in seiner Beziehung auf sein Entgegengesetztes sich erhaltendes Ding; die Thätigkeit als solche ist nichts als die reine wesenlose Form seines Fürsichseyns, und ihre Substanz, die nicht bloß bestimmtes Seyn, sondern das Allgemeine ist, ihr Zweck fällt nicht außer ihr; sie ist an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht durch irgend ein Fremdes in sich zurückgelenkte Thätigkeit.

Diese Einheit der Allgemeinheit und der Thätigkeit ist aber darum nicht für dieß beobachtende Bewußtseyn, weil jene Einheit wesentlich die innere Bewegung des Organischen ist, und nur als Begriff aufgefaßt werden kann; das Beobachten aber sucht die Momente in der Form des Seyns und Bleibens; und weil das organische Ganze wesentlich dieß ist, die Momente nicht so an ihm zu haben, und nicht so an ihm finden zu lassen, verwandelt das Bewußtseyn in seiner Ansicht den Gegensatz in einen solchen, als er ihr gemäß ist.

Es entsteht ihm auf diese Weise das organische Wesen als eine Beziehung zweier seyender und fester Momente, — eines Gegensatzes, dessen beide Seiten ihm also eines Theils in der Beobachtung gegeben zu seyn scheinen, andern Theils ihrem Inhalte nach den Gegensatz des organischen Zweckbegriffs, und der Wirklichkeit ausdrücken; weil aber der Begriff als solcher daran getilgt ist, auf eine dunkle und oberflächliche Weise, worin

der Gedanke in das Vorstellen herabgesunken ist. So sehen wir den ersten ungefähr unter dem Innern, die andere unter dem Aeußern gemeint, und ihre Beziehung erzeugt das Gesetz, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern ist.

Dieß Innere mit seinem Entgegengesetzten, und ihre Beziehung auf einander näher betrachtet, ergiebt sich, daß fürs erste die beiden Seiten des Gesetzes nicht mehr wie bei frühern Gesetzen lauten, worin sie als selbstständige Dinge jede als ein besonderer Körper erschienen, noch auch fürs andere so, daß das Allgemeine irgend sonst außer dem Seyenden seine Existenz haben sollte. Sondern das organische Wesen ist ungetrennt überhaupt zu Grunde gelegt, als Inhalt des Innern und Aeußern, und für beide dasselbe; der Gegensatz ist dadurch nur noch ein rein formeller, dessen reale Seiten dasselbe Ansich zu ihrem Wesen, zugleich aber, indem Inneres und Aeußeres auch entgegengesetzte Realität und ein für das Beobachten verschiedenes Seyn sind, scheinen sie ihm jedes einen eigenthümlichen Inhalt zu haben. Dieser eigenthümliche Inhalt, da er dieselbe Substanz oder organische Einheit ist, kann aber in der That nur eine verschiedene Form derselben seyn; und dieß wird von dem beobachtenden Bewußtseyn darin angedeutet, daß das Aeußere nur Ausdruck des Innern ist. — Dieselben Bestimmungen des Verhältnisses, nämlich die gleichgültige Selbstständigkeit der verschiedenen, und in ihr ihre Einheit, worin sie verschwinden, haben wir an dem Zweckbegriffe gesehen.

Es ist nun zu sehen, welche Gestalt das Innere und Aeußere in seinem Seyn hat. Das Innere als solches muß ebensosehr ein äußeres Seyn, und eine Gestalt haben, wie das Aeußere als solches, denn es ist Gegenstand oder selbst als Seyendes, und für die Beobachtung vorhanden gesetzt.

Die organische Substanz als innere ist die einfache Seele, der reine Zweckbegriff oder das Allgemeine, welches in seiner Theilung ebenso allgemeine Flüssigkeit bleibt, und daher in seinem Seyn als das Thun oder als die Bewegung der ver-

windenden Wirklichkeit erscheint; da hingegen das Aeußere entgengesetzt jenem seyenden Inneren in dem ruhenden Seyn des ganischen besteht. Das Gesetz als die Beziehung jenes Inneren auf ß Aeußere drückt hiermit seinen Inhalt, ein Mal in der Darstellung gemeiner Momente oder einfacher Wesenheiten, und das dere Mal in der Darstellung der verwirklichten Wesenheit oder der estalt aus. Jene ersten einfachen organischen Eigenschaften, i sie so zu nennen, sind Sensibilität, Irritabilität und eproduction. Diese Eigenschaften, wenigstens die beiden er-n, scheinen sich zwar nicht auf den Organismus überhaupt, son-n nur auf den animalischen zu beziehen. Der vegetabilische ückt auch in der That nur den einfachen Begriff des Organis-us aus, der seine Momente nicht entwickelt; daher wir uns Ansehung ihrer, insofern sie für die Beobachtung seyn sollen, an jenigen halten müssen, der ihr entwickeltes Daseyn darstellt.

Was nun sie selbst betrifft, so ergeben sie sich unmittelbar s dem Begriffe des Selbstzwecks. Denn die Sensibilität ückt überhaupt den einfachen Begriff der organischen Reflexion sich, oder die allgemeine Flüssigkeit desselben aus; die Irrita-lität aber die organische Elasticität, sich in der Reflexion zu-sich reagirend zu verhalten, und die dem ersten ruhigen In-sichseyn entgegengesetzte Verwirklichung, worin jenes abstracte ursichseyn ein Seyn für Anderes ist. Die Reproduction er ist die Action dieses ganzen in sich reflectirten Organismus, ne Thätigkeit als Zwecks an sich oder als Gattung, worin so das Individuum sich von sich selbst abstößt, entweder seine ganischen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wieder-lt. In der Bedeutung der Selbsterhaltung überhaupt nommen drückt die Reproduction den formalen Begriff des Or-nischen oder die Sensibilität aus; aber sie ist eigentlich der reale ganische Begriff, oder das Ganze, das als Individuum entweder ch die Hervorbringung der einzelnen Theile seiner selbst oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in sich zurückkehrt.

Die andere Bedeutung dieſer organiſchen Elemente, nämlich als des Aeußeren, iſt ihre geſtaltete Weiſe, nach welcher ſie als wirkliche, aber zugleich auch als allgemeine Theile oder organiſche Syſteme vorhanden ſind; die Senſibilität etwa als Nervenſyſtem, die Irritabilität als Muskelſyſtem, die Reproduction als Eingeweide der Erhaltung des Individuums und der Gattung.

Eigenthümliche Geſetze des Organiſchen betreffen demnach ein Verhältniß der organiſchen Momente in ihrer gedoppelten Bedeutung, ein Mal ein Theil der organiſchen Geſtaltung, das andere Mal allgemeine flüſſige Beſtimmtheit zu ſeyn, welche durch alle jene Syſteme hindurchgeht. In dem Ausdrucke eines ſolchen Geſetzes hätte alſo z. B. eine beſtimmte Senſibilität als Moment des ganzen Organismus ihren Ausdruck an einem beſtimmt gebildeten Nervenſyſtem; oder ſie wäre auch mit einer beſtimmten Reproduction der organiſchen Theile des Individuums, oder Fortpflanzung des Ganzen verknüpft, und ſofort. — Die beiden Seiten eines ſolchen Geſetzes können beobachtet werden. Das Aeußere iſt ſeinem Begriffe nach das Seyn für Anderes, die Senſibilität hat z. B. in dem ſenſibeln Syſteme ihre unmittelbar verwirklichte Weiſe; und als allgemeine Eigenſchaft iſt ſie in ihren Aeußerungen ebenſo ein Gegenſtändliches. Die Seite, welche das Innere heißt, hat ihre eigene äußere Seite, die unterſchieden iſt von dem, was im Ganzen das Aeußere heißt.

Die beiden Seiten eines organiſchen Geſetzes wären alſo zwar wohl zu beobachten, allein nicht Geſetze der Beziehung derſelben; und die Beobachtung reicht nicht darum nicht zu, weil ſie, als Beobachtung, zu kurzſichtig wäre, und nicht empiriſch verfahren, ſondern von der Idee ausgegangen werden ſollte; denn ſolche Geſetze, wenn ſie etwas Reelles wären, müßten in der That wirklich vorhanden, und alſo zu beobachten ſeyn; ſondern weil der Gedanke von Geſetzen dieſer Art keine Wahrheit zu haben ſich erweiſt.

Es ergab ſich für ein Geſetz das Verhältniß, daß die allgemeine organiſche Eigenſchaft an einem organiſchen Syſteme ſich zum Dinge gemacht und an ihm ſeinen geſtalteten Abdruck hätte, ſo daß beide daſſelbe Weſen wären, das eine Mal als allgemeines Moment, das andere Mal als Ding vorhanden. Aber außerdem iſt auch die Seite des Inneren für ſich ein Verhältniß mehrerer Seiten, und es bietet ſich daher zuerſt der Gedanke eines Geſetzes an, als eine Beziehung der allgemeinen organiſchen Thätigkeiten oder Eigenſchaften auf einander. Ob ein ſolches möglich iſt, muß ſich aus der Natur einer ſolchen Eigenſchaft entſcheiden. Sie iſt aber, als eine allgemeine Flüſſigkeit, theils nicht etwas, das nach der Weiſe eines Dinges beſchränkt und in dem Unterſchiede eines Daſeyns ſich hält, das ſeine Geſtalt ausmachen ſollte, ſondern die Senſibilität geht über das Nervenſyſtem hinaus, und durch alle anderen Syſteme des Organismus hindurch, — theils iſt ſie allgemeines Moment, das weſentlich ungeſchieden und unzertrennlich von Reaction oder Irritabilität und Reproduction iſt. Denn als Reflexion in ſich, hat ſie ſchlechthin die Reaction an ihr. Nur Inſichreflectirtſeyn iſt Paſſivität, oder todtes Seyn, nicht eine Senſibilität, ſowenig als Action, was daſſelbe iſt als Reaction, ohne Inſichreflectirtſeyn Irritabilität iſt. Die Reflexion in der Action oder Reaction, und die Action oder Reaction in der Reflexion iſt gerade dieß, deſſen Einheit das Organiſche ausmacht, eine Einheit, welche mit der organiſchen Reproduction gleichbedeutend iſt. Es folgt hieraus, daß in jeder Weiſe der Wirklichkeit dieſelbe Größe der Senſibilität, — indem wir zuerſt das Verhältniß derſelben und der Irritabilität zu einander betrachten, — vorhanden ſeyn muß, als der Irritabilität, und daß eine organiſche Erſcheinung ebenſoſehr nach der einen als nach der anderen aufgefaßt und beſtimmt, oder wie man will, erklärt werden kann. Daſſelbe, was der Eine etwa für hohe Senſibilität nimmt, kann ein Anderer ebenſo gut für hohe Irritabilität, und Irritabilität von derſelben Höhe betrachten. Wenn ſie Fac-

toren genannt werden, und dieß nicht ein bedeutungsloſes Wort ſeyn ſoll, ſo iſt eben damit ausgeſprochen, daß ſie Momente des Begriffs ſind, alſo der reale Gegenſtand, deſſen Weſen dieſer Begriff ausmacht, ſie auf gleiche Weiſe an ihm hat, und wenn er auf die eine beſtimmt wird, als ſehr ſenſibel, er ebenſo auf die andere, als ebenſoſehr irritabel auszuſagen iſt.

Werden ſie unterſchieden, wie nothwendig iſt, ſo ſind ſie es dem Begriffe nach, und ihr Gegenſatz iſt qualitativ. Aber außer dieſem wahren Unterſchiede auch noch als ſeyend, und für die Vorſtellung, wie ſie Seiten des Geſetzes ſeyn könnten, verſchieden geſetzt, erſcheinen ſie in quantitativer Verſchiedenheit. Ihr eigenthümlicher qualitativer Gegenſatz tritt ſomit in die Größe, und es entſtehen Geſetze der Art, daß z. B. Senſibilität und Irritabilität in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Größe ſtehen, ſo daß, wie die eine wächſt, die andere abnimmt; oder beſſer gleich die Größe ſelbſt zum Inhalte genommen, daß die Größe von Etwas zunimmt, wie ſeine Kleinheit abnimmt. — Wird dieſem Geſetze aber ein beſtimmter Inhalt gegeben, etwa ſo, daß die Größe eines Lochs zunimmt, jemehr das abnimmt, was ſeine Erfüllung ausmacht, ſo kann dieß umgekehrte Verhältniß ebenſo in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daß die Größe des Lochs in geradem Verhältniſſe der Menge des Weggenommenen zunimmt; — ein tautologiſcher Satz, er mag als directes oder umgekehrtes Verhältniß ausgedrückt werden, der in ſeinem eigenthümlichen Ausdrucke nur dieſes heißt, daß eine Größe zunimmt, wie dieſe Größe zunimmt. Wie das Loch und das, was es erfüllt und weggenommen wird, qualitativ entgegengeſetzt, aber wie das Reale derſelben, und deſſen beſtimmte Größe in beiden Eins und daſſelbe, und ebenſo Zunahme der Größe, und Abnahme der Kleinheit daſſelbe iſt, und ihre bedeutungsleere Entgegenſetzung in eine Tautologie hinausläuft: ſo ſind die organiſchen Momente gleich unzertrennlich in ihrem Realen, und in ihrer Größe, die die Größe deſſelben iſt; Eines nimmt nur mit dem Anderen ab und

nimmt nur mit ihm zu, denn Eines hat ſchlechthin nur Bedeutung, inſoweit das Andere vorhanden iſt; — oder vielmehr es iſt gleichgültig, eine organiſche Erſcheinung als Irritabilität, oder als Senſibilität zu betrachten, ſchon überhaupt, und ebenſo wenn von ihrer Größe geſprochen wird. Wie es gleichgültig iſt, die Zunahme eines Lochs, als Vermehrung ſeiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszuſprechen. Oder eine Zahl, z. B. drei, bleibt gleich groß, ich mag ſie poſitiv oder negativ nehmen; und wenn ich die drei zu vier vergrößere, ſo iſt das Poſitive wie das Negative zu vier geworden; — wie der Südpol an einem Magnete gerade ſo ſtark iſt, als ſein Nordpol, oder eine poſitive Elektricität, oder eine Säure, gerade ſo ſtark als ihre negative, oder als die Baſe, worauf ſie einwirkt. — Ein ſolches Großes, als jene drei, oder ein Magnet u. ſ. f. iſt ein organiſches Daſeyn; es iſt dasjenige, das vermehrt und vermindert wird, und wenn es vermehrt wird, werden beide Factoren deſſelben vermehrt, ſo ſehr als beide Pole des Magnets, oder als die beiden Elektricitäten, wenn ein Magnet u. ſ. f. verſtärkt wird, zunehmen. — Daß beide ebenſowenig nach Intenſion und Extenſion verſchieden ſind, das Eine nicht an Extenſion ab-, dagegen an Intenſion zunehmen kann, während das Andere umgekehrt ſeine Intenſion vermindern, dagegen an Extenſion zunehmen ſollte, fällt unter denſelben Begriff leerer Entgegenſetzung; die reale Intenſion iſt ebenſo ſchlechthin ſo groß als die Extenſion, und umgekehrt.

Es geht, wie erhellt, bei dieſem Geſetzgeben eigentlich ſo zu, daß zuerſt Irritabilität und Senſibilität den beſtimmten organiſchen Gegenſatz ausmacht; dieſer Inhalt verliert ſich aber und der Gegenſatz verläuft ſich in den formalen des Zu- und Abnehmens der Größe, oder der verſchiedenen Intenſion und Extenſion; — ein Gegenſatz, der die Natur der Senſibilität und der Irritabilität weiter nichts mehr angeht, und ſie nicht mehr ausdrückt. Daher ſolches leeres Spiel des Geſetzgebens nicht an die organiſchen

Momente gebunden ist, sondern es kann allenthalben mit Allem getrieben werden, und beruht überhaupt auf der Unbekanntschaft mit der logischen Natur dieser Gegensätze.

Wird endlich statt der Sensibilität und Irritabilität die Reproduction mit der einen oder der anderen in Beziehung gebracht, so fällt auch die Veranlassung zu diesem Gesetzgeben hinweg; denn Reproduction steht mit jenen Momenten nicht in einem Gegensatze, wie sie gegen einander; und da auf ihm dieß Gesetzgeben beruht, so fällt hier auch der Schein seines Stattfindens hinweg.

Das so eben betrachtete Gesetzgeben enthält die Unterschiede des Organismus in ihrer Bedeutung von Momenten seines Begriffs, und sollte eigentlich ein aprioriſches Gesetzgeben seyn. Es liegt aber in ihm selbst wesentlich dieser Gedanke, daß sie die Bedeutung von Vorhandenen haben, und das bloß beobachtende Bewußtseyn hat sich ohnehin nur an ihr Daseyn zu halten. Die organische Wirklichkeit hat nothwendig einen solchen Gegensatz an ihr, als ihr Begriff ausdrückt, und der als Irritabilität und Sensibilität bestimmt werden kann, so wie sie beide wieder von der Reproduction verschieden erscheinen. — Die Aeußerlichkeit, in der die Momente des organischen Begriffs hier betrachtet werden, ist die eigene unmittelbare Aeußerlichkeit des Inneren, nicht das Aeußere, welches Aeußeres im Ganzen, und Gestalt ist, und mit welchem das Innere nachher in Beziehung zu betrachten ist.

Wird aber der Gegensatz der Momente so aufgefaßt, wie er an dem Daseyn ist, so sinken Sensibilität, Irritabilität, Reproduction zu gemeinen Eigenschaften herunter, die gegen einander ebenso gleichgültige Allgemeinheiten sind, als specifische Schwere, Farbe, Härte, und so fort. In diesem Sinne kann wohl beobachtet werden, daß ein Organisches sensibler, oder irritabler, oder von größerer Reproductionskraft sey als ein anderes; — sowie daß die Sensibilität u. s. f. des Einen der Art nach von der eines Anderen verschieden sey, Eins sich gegen bestimmte Reize anders verhalte, als ein Anderes, wie das Pferd anders gegen Hafer als gegen Heu,

und der Hund wieder anders gegen beide, u. s. f. so sehr, als beobachtet werden kann, daß ein Körper härter ist als ein anderer, und so fort. — Allein diese sinnlichen Eigenschaften, Härte, Farbe, und so fort, so wie die Erscheinungen der Reizempfänglichkeit für Hafer, der Irritabilität für Lasten, oder der Anzahl und Art Junge zu gebähren, auf einander bezogen und mit einander verglichen, widerstreiten wesentlich einer Gesetzmäßigkeit. Denn die Bestimmtheit ihres sinnlichen Seyns besteht eben darin, vollkommen gleichgültig gegen einander zu existiren, und die des Begriffs entbundene Freiheit der Natur vielmehr darzustellen, als die Einheit einer Beziehung, vielmehr ihr unvernünftiges Hin- und Herspielen auf der Leiter der zufälligen Größe zwischen den Momenten des Begriffs, als diese selbst.

Die andere Seite, nach welcher die einfachen Momente des organischen Begriffs mit den Momenten der Gestaltung verglichen werden, würde erst das eigentliche Gesetz geben, welches das wahre Aeußere als Abdruck des Innern aussprächе. — Weil nun jene einfachen Momente durchdringende flüssige Eigenschaften sind, so haben sie an dem organischen Dinge nicht einen solchen ausgeschiedenen realen Ausdruck, wie das ist, was ein einzelnes System der Gestalt genannt wird. Oder wenn die abstracte Idee des Organismus in jenen drei Momenten nur darum wahrhaft ausgedrückt ist, weil sie nichts Stehendes, sondern nur Momente des Begriffs und der Bewegung sind, so ist er dagegen als Gestaltung nicht in solchen drei bestimmten Systemen befaßt, wie die Anatomie sie auseinander legt. Insofern solche Systeme in ihrer Wirklichkeit gefunden, und durch dieß Finden legitimirt werden sollen, muß auch erinnert werden, daß die Anatomie nicht nur drei dergleichen Systeme, sondern viel mehrere aufweist. — Alsdenn muß, abgesehen hiervon, überhaupt das sensible System etwas ganz Anderes bedeuten, als das was Nervensystem genannt wird, so das irritable System etwas Anderes als das Muskelsystem, das reproductive System etwas Anderes als

die Eingeweide der Reproduction. In den Systemen der Gestalt als solcher ist der Organismus nach der abstracten Seite der todten Existenz aufgefaßt; seine Momente so aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntniß und dem lebendigen Organismus an. Als solche Theile haben sie vielmehr aufgehört, zu seyn, denn sie hören auf, Processe zu seyn. Da das Seyn des Organismus wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst ist, so kann das Seyn seines Ganzen, wie seine Momente nicht in einem anatomischen Systeme bestehen, sondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeußerlichkeit ist vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die sich durch die verschiedenen Theile der Gestaltung verläuft, und worin das, was als einzelnes System herausgerissen und fixirt wird, sich wesentlich als fließendes Moment darstellt, so daß nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie sie findet, als ihre Realität gelten darf, sondern nur sie als Proceß, in welchem auch die anatomischen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergiebt sich also, daß weder die Momente des organischen Innern für sich genommen, Seiten eines Gesetzes des Seyns abzugeben fähig sind, indem sie in einem solchen Gesetze von einem Daseyn ausgesprochen, von einander unterschieden, und nicht jede auf gleiche Weise anstatt der andern sollte genannt werden können; noch daß sie auf die eine Seite gestellt, in der andern an einem festen Systeme ihre Realisirung haben; denn dieß letztere ist so wenig etwas, das überhaupt organische Wahrheit hätte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern ist. Das Wesentliche des Organischen, da es an sich das Allgemeine ist, ist vielmehr überhaupt, seine Momente in der Wirklichkeit ebenso allgemein, d. h., als durchlaufende Processe zu haben, nicht aber an einem isolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf diese Weise geht an dem Organischen die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen

die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung auf einander ist. Das Innere, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das Aeußere, welchem die Theile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetzes ausmachen, verlieren aber so auseinander gehalten ihre organische Bedeutung; und der Vorstellung des Gesetzes liegt gerade dieß zum Grunde, daß seine beiden Seiten ein für sich seyendes gleichgültiges Bestehen hätten, und an sie die Beziehung als eine gedoppelte sich entsprechende Bestimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organischen ist vielmehr dieß an ihr selbst, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Bestimmungen aufgelöst sind, und die Bewegung dieses Auflösens zu seyn.

Die Einsicht in den Unterschied dieses Gesetzgebens gegen frühere Formen wird seine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nämlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin in sich reflectirenden und seinen Gegenstand hierdurch bestimmenden Verstandes, so hat dieser dabei an seinem Gegenstande die Beziehung dieser abstracten Bestimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und des Aeußerlichen, nicht vor sich, sondern ist selbst das Uebergehen, dem dieses Uebergehen nicht gegenständlich wird. Hier hingegen ist die organische Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegensätze, und diese Beziehung ist reines Uebergehen, selbst der Gegenstand. Dieß Uebergehen in seiner Einfachheit ist unmittelbar Allgemeinheit, und indem sie in den Unterschied tritt, dessen Beziehung das Gesetz ausdrücken soll, so sind seine Momente als allgemeine Gegenstände dieses Bewußtseyns, und das Gesetz lautet, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey. Der Verstand hat hier den Gedanken des Gesetzes selbst erfaßt, da er vorher nur überhaupt Gesetze suchte, und die Momente derselben ihm als ein bestimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derselben vorschwebten. — In Ansehung des Inhalts sollen hiermit hier nicht solche Gesetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein

ſeyender Unterſchiede in die Form der Allgemeinheit ſind, ſondern Geſetze, die unmittelbar an dieſen Unterſchieden auch die Unruhe des Begriffes, und damit zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung der Seiten haben. Allein weil eben der Gegenſtand, die organiſche Einheit, das unendliche Aufheben oder die abſolute Negation des Seyns mit dem ruhigen Seyn unmittelbar vereinigt, und die Momente weſentlich reines Uebergehen ſind, ſo ergeben ſich keine ſolche ſeyende Seiten, als für das Geſetz erfordert werden.

Um ſolche zu erhalten muß der Verſtand ſich an das andere Moment des organiſchen Verhältniſſes halten; nämlich an das Reflectirtſeyn des organiſchen Daſeyns in ſich ſelbſt. Aber dieſes Seyn iſt ſo vollkommen in ſich reflectirt, daß ihm keine Beſtimmtheit gegen Anderes übrig bleibt. Das unmittelbare ſinnliche Seyn iſt unmittelbar mit der Beſtimmtheit als ſolcher eins, und drückt daher einen qualitativen Unterſchied an ihm aus, wie z. B. Blau gegen Roth, Saures gegen Alkaliſches u. ſ. f. Aber das in ſich zurückgekommene organiſche Seyn iſt vollkommen gleichgültig gegen Anderes, ſein Daſeyn iſt die einfache Allgemeinheit, und verweigert dem Beobachten bleibende ſinnliche Unterſchiede, oder was daſſelbe iſt, zeigt ſeine weſentliche Beſtimmtheit nur als den Wechſel ſeyender Beſtimmtheiten. Wie ſich daher der Unterſchied als ſeyender ausdrückt, iſt eben dieß, daß er ein gleichgültiger iſt, d. h. als Größe. Hierin iſt aber der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verſchwunden. — Der Inhalt aber und die Erfüllung dieſes gleichgültigen Seyns, der Wechſel der ſinnlichen Beſtimmungen in die Einfachheit einer organiſchen Beſtimmung zuſammengenommen drückt dann zugleich dieß aus, daß er eben jene — der unmittelbaren Eigenſchaft — Beſtimmtheit nicht hat, und das Qualitative fällt allein in die Größe, wie wir oben geſehen.

Ob alſo ſchon das Gegenſtändliche, das als organiſche Beſtimmtheit aufgefaßt wird, den Begriff an ihm ſelbſt hat, und ſich

hierdurch von dem unterſcheidet, das für den Verſtand iſt, der ſich als rein wahrnehmend bei dem Auffaſſen des Inhalts ſeiner Geſetze verhält, ſo fällt jenes Auffaſſen doch ganz in das Princip und die Manier des bloß wahrnehmenden Verſtandes darum zurück, weil das Aufgefaßte zu Momenten eines Geſetzes gebraucht wird; denn hierdurch erhält es die Weiſe einer feſten Beſtimmtheit, die Form einer unmittelbaren Eigenſchaft oder einer ruhenden Erſcheinung, wird ferner in die Beſtimmung der Größe aufgenommen, und die Natur des Begriffs iſt unterdrückt. — Die Umtauſchung eines bloß Wahrgenommenen gegen ein Inſichreflectirtes, einer bloß ſinnlichen Beſtimmtheit gegen eine organiſche verliert alſo wieder ihren Werth, und zwar dadurch, daß der Verſtand das Geſetzgeben noch nicht aufgehoben hat.

Um die Vergleichung in Anſehung dieſes Umtauſches an einigen Beiſpielen anzuſtellen, ſo wird etwa etwas, das für die Wahrnehmung ein Thier von ſtarken Muskeln iſt, — als thieriſcher Organismus von hoher Irritabilität, oder was für die Wahrnehmung ein Zuſtand großer Schwäche iſt, als Zuſtand hoher Senſibilität, oder wenn man lieber will, als eine innormale Affection und zwar eine Potenzirung derſelben (Ausdrücke, welche das Sinnliche, ſtatt in den Begriff, in ein Deutſchlatein überſetzen) beſtimmt. Daß das Thier ſtarke Muskeln habe, kann vom Verſtande auch ſo ausgedrückt werden, das Thier beſitze eine große Muskelkraft, — wie die große Schwäche als eine geringe Kraft. Die Beſtimmung durch Irritabilität hat vor der Beſtimmung als Kraft voraus, daß dieſe die unbeſtimmte Reflexion in ſich, jene aber die beſtimmte ausdrückt, denn die eigenthümliche Kraft des Muskels iſt eben Irritabilität, — und vor der Beſtimmung als ſtarke Muskeln, daß, wie ſchon in der Kraft, die Reflexion in ſich zugleich darin enthalten iſt. So wie die Schwäche oder die geringe Kraft, die organiſche Paſſivität beſtimmt durch Senſibilität ausgedrückt wird. Aber dieſe Senſibilität ſo für ſich genommen und fixirt, und noch mit der

Bestimmung der Größe verbunden, und als größere oder geringere Sensibilität einer größern oder geringern Irritabilität entgegengesetzt, ist jede ganz in das sinnliche Element und zur gemeinen Form einer Eigenschaft herabgesetzt, und ihre Beziehung nicht der Begriff, sondern im Gegentheil die Größe, in welche nun der Gegensatz fällt, und ein gedankenloser Unterschied wird. Wenn hierbei zwar das Unbestimmte der Ausdrücke von Kraft und Stärke und Schwäche entfernt wurde, so entsteht jetzt das ebenso leere und unbestimmte Herumtreiben in den Gegensätzen einer höhern und niedern Sensibilität, Irritabilität, in ihrem Auf- und Absteigen an und gegen einander. Nicht weniger als Stärke und Schwäche ganz sinnliche gedankenlose Bestimmungen sind, ist die größere oder geringere Sensibilität, Irritabilität, die gedankenlos aufgefaßte und ebenso ausgesprochene sinnliche Erscheinung. An die Stelle jener begriffslosen Ausdrücke ist nicht der Begriff getreten, sondern Stärke und Schwäche durch eine Bestimmung erfüllt worden, die für sich allein genommen auf dem Begriffe beruht und ihn zum Inhalte hat, aber diesen Ursprung und Charakter gänzlich verliert. — Durch die Form der Einfachheit und Unmittelbarkeit also, in welcher dieser Inhalt zur Seite eines Gesetzes gemacht wird, und durch die Größe, welche das Element des Unterschiedes solcher Bestimmungen ausmacht, behält das ursprünglich als Begriff seyende und gesetzte Wesen die Weise des sinnlichen Wahrnehmens, und bleibt von dem Erkennen so entfernt, als in der Bestimmung von Stärke und Schwäche der Kraft, oder durch unmittelbare sinnliche Eigenschaften.

Es ist jetzt auch noch dasjenige für sich allein zu betrachten übrig, was das Aeußere des Organischen ist, und wie an ihm der Gegensatz seines Innern und Aeußern sich bestimmt; so wie zuerst das Innere des Ganzen in der Beziehung auf sein eignes Aeußeres betrachtet wurde.

Das Aeußere für sich betrachtet, ist die Gestaltung überhaupt, das System des sich im Elemente des Seyns gliedern-

den Lebens, und wesentlich zugleich das Seyn des organischen Wesens für ein Anderes, — gegenständliches Wesen in seinem Fürsichseyn. — Dieß Andere erscheint zunächst als seine äußere unorganische Natur. Diese beiden in Beziehung auf ein Gesetz betrachtet, kann, wie wir oben sahen, die unorganische Natur nicht die Seite eines Gesetzes gegen das organische Wesen ausmachen, weil dieses zugleich schlechthin für sich ist, und eine allgemeine und freie Beziehung auf sie hat.

Das Verhältniß dieser beiden Seiten aber an der organischen Gestalt selbst näher bestimmt, so ist sie also nach einer Seite gegen die unorganische Natur gekehrt, auf der andern aber für sich und in sich reflectirt. Das wirkliche organische Wesen ist die Mitte, welche das Fürsichseyn des Lebens mit dem Aeußern überhaupt oder dem Ansichseyn zusammenschließt. — Das Extrem des Fürsichseyns ist aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Gestalt selbst aus ihrem Bestehen und dem Zusammenhange mit dem Aeußern in sich zurücknimmt; das Inhaltslose, das an der Gestalt sich seinen Inhalt giebt, und an ihr als ihr Proceß erscheint. In diesem Extreme als einfacher Negativität oder reiner Einzelnheit hat das Organische seine absolute Freiheit, wodurch es gegen das Seyn für Anderes, und gegen die Bestimmtheit der Momente der Gestalt gleichgültig und gesichert ist. Diese Freiheit ist zugleich Freiheit der Momente selbst, sie ist ihre Möglichkeit als daseyende zu erscheinen und aufgefaßt zu werden, und wie gegen Aeußeres sind sie darin auch gegen einander befreit und gleichgültig, denn die Einfachheit dieser Freiheit ist das Seyn oder ihre einfache Substanz. Dieser Begriff oder reine Freiheit ist ein und dasselbe Leben, die Gestalt oder das Seyn für Anderes mag in noch so mannigfaltigem Spiele umherschweifen; es ist diesem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt. — Fürs Erste ist nun zu bemerken, daß dieser Begriff hier nicht wie vorhin bei der Betrachtung des eigentlichen Innern in seiner Form des Processes,

oder der Entwickelung ſeiner Momente aufzufaſſen iſt, ſondern in ſeiner Form als einfaches Inneres, welches die rein allgemeine Seite gegen das wirkliche lebendige Weſen ausmacht, oder als das Element des Beſtehens der ſeyenden Glieder der Geſtalt; denn dieſe betrachten wir hier, und an ihr iſt das Weſen des Lebens als die Einfachheit des Beſtehens. Alsdann iſt das Seyn für Anderes, oder die Beſtimmtheit der wirklichen Geſtaltung in dieſe einfache Allgemeinheit aufgenommen, die ihr Weſen iſt, eine ebenſo einfache allgemeine unſinnliche Beſtimmtheit, und kann nur die ſeyn, welche als Zahl ausgedrückt iſt. — Sie iſt die Mitte der Geſtalt, welche das unbeſtimmte Leben mit dem wirklichen verknüpft, einfach wie dieſes, und beſtimmt wie dieſes. Was an jenem, dem Innern, als Zahl wäre, müßte das Aeußere nach ſeiner Weiſe als die vielförmige Wirklichkeit, Lebensart, Farbe und ſo fort ausdrücken, überhaupt als die ganze Menge der Unterſchiede, welche in der Erſcheinung ſich entwickeln.

Die beiden Seiten des organiſchen Ganzen — die eine das Innere, die andere aber das Aeußere, ſo daß jede wieder an ihr ſelbſt ein Inneres und Aeußeres hat — nach ihrem beiderſeitigen Innern verglichen, ſo war das Innere der erſten der Begriff, als die Unruhe der Abſtraction; die zweite aber hat zu dem ihrigen die ruhende Allgemeinheit, und darin auch die ruhende Beſtimmtheit, die Zahl. Wenn daher jene, weil in ihr der Begriff ſeine Momente entwickelt, durch den Schein von Nothwendigkeit der Beziehung täuſchend Geſetze verhieß, ſo thut dieſe ſogleich Verzicht darauf, indem ſich die Zahl als die Beſtimmung der einen Seite ihrer Geſetze zeigt. Denn die Zahl iſt eben die gänzlich ruhende, todte und gleichgültige Beſtimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloſchen iſt, und welche die Brücke zu dem lebendigen Daſeyn der Triebe, der Lebensart und dem ſonſtigen ſinnlichen Daſeyn abgebrochen hat.

Dieſe Betrachtung der Geſtalt des Organiſchen als ſolcher, und des Innern als eines Innern bloß der Geſtalt iſt aber in

der That nicht mehr eine Betrachtung des Organiſchen. Denn die beiden Seiten, die bezogen werden ſollten, ſind nur gleichgültig gegen einander geſetzt, und dadurch die Reflexion in ſich, welche das Weſen des Organiſchen ausmacht, aufgehoben. Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganiſche Natur die verſuchte Vergleichung des Innern und Aeußern übergetragen; der unendliche Begriff iſt hier nur das Weſen, das inwendig verborgen, oder außen in das Selbſtbewußtſeyn fällt, und nicht mehr, wie am Organiſchen, ſeine gegenſtändliche Gegenwart hat. Dieſe Beziehung des Innern und Aeußern iſt alſo noch in ihrer eigentlichen Sphäre zu betrachten.

Zuerſt iſt jenes Innere der Geſtalt als die einfache Einzelnheit eines unorganiſchen Dinges, die ſpecifiſche Schwere. Sie kann als einfaches Seyn ebenſowohl, wie die Beſtimmtheit der Zahl, deren ſie allein fähig iſt, beobachtet oder eigentlich durch Vergleichung von Beobachtungen gefunden werden, und ſcheint auf dieſe Weiſe die eine Seite des Geſetzes zu geben. Geſtalt, Farbe, Härte, Zähigkeit und eine unzählige Menge anderer Eigenſchaften würden zuſammen die äußere Seite ausmachen, und die Beſtimmtheit des Innern, die Zahl, auszudrücken haben, ſo daß das Eine am Andern ſein Gegenbild hätte.

Weil nun die Negativität hier nicht als Bewegung des Proceſſes, ſondern als beruhigte Einheit oder einfaches Fürſichſeyn aufgefaßt iſt, ſo erſcheint ſie vielmehr als dasjenige, wodurch das Ding ſich dem Proceſſe widerſetzt, und ſich in ſich und als gleichgültig gegen ihn erhält. Dadurch aber, daß dieß einfache Fürſichſeyn eine ruhige Gleichgültigkeit gegen Anderes iſt, tritt die ſpecifiſche Schwere als eine Eigenſchaft neben andere; und damit hört alle nothwendige Beziehung ihrer auf dieſe Vielheit, oder alle Geſetzmäßigkeit auf. — Die ſpecifiſche Schwere als dieß einfache Innere, hat nicht den Unterſchied an ihr ſelbſt, oder ſie hat nur den unweſentlichen; denn eben ihre reine Einfachheit hebt alle weſentliche Unterſcheidung auf. Dieſer unwe-

sentliche Unterschied, die Größe, müßte also an der anderen Seite, welche die Vielheit der Eigenschaften ist, sein Gegenbild oder das Andere haben, indem er dadurch überhaupt erst Unterschied ist. Wenn diese Vielheit selbst in die Einfachheit des Gegensatzes zusammengefaßt, und etwa als Cohäsion bestimmt wird, so daß diese das Fürsichseyn im Andersseyn, wie die specifische Schwere das reine Fürsichseyn ist, so ist diese Cohäsion zuerst diese reine im Begriffe gesetzte Bestimmtheit gegen jene Bestimmtheit, und die Manier des Gesetzgebens wäre die, welche oben bei der Beziehung der Sensibilität auf die Irritabilität betrachtet worden. — Alsdann ist sie ferner als Begriff des Fürsichseyns im Andersseyn nur die Abstraction der Seite, die der specifischen Schwere gegenüber steht, und hat als solche keine Existenz. Denn das Fürsichseyn im Andersseyn ist der Proceß, worin das Unorganische sein Fürsichseyn als eine Selbsterhaltung auszudrücken hätte, welche es dagegen bewahrte, aus dem Processe als Moment eines Products herauszutreten. Allein dieß eben ist gegen seine Natur, welche nicht den Zweck oder Allgemeinheit an ihr selbst hat. Sein Proceß ist vielmehr nur das bestimmte Verhalten, wie sein Fürsichsein, seine specifische Schwere sich aufhebt. Aber selbst dieß bestimmte Verhalten, worin seine Cohäsion in ihrem wahren Begriffe bestehen würde, und die bestimmte Größe seiner specifischen Schwere, sind ganz gleichgültige Begriffe gegen einander. Wenn die Art des Verhaltens ganz außer Acht gelassen, und auf die Vorstellung der Größe eingeschränkt würde, so könnte etwa diese Bestimmung gedacht werden, daß das größere specifische Gewicht, als ein höheres Insichseyn dem Eingehen in den Proceß mehr widerstände, als das geringere. Allein umgekehrt bewährt die Freiheit des Fürsichseyns sich nur in der Leichtigkeit, mit Allem sich einzulassen und sich in dieser Mannigfaltigkeit zu erhalten. Jene Intensität ohne Extension der Beziehungen ist eine gehaltlose Abstraction, denn die Extension macht das Daseyn der Intensität aus. Die Selbsterhaltung

aber des Unorganiſchen in ſeiner Beziehung fällt, wie erinnert, außer der Natur derſelben, da es das Princip der Bewegung nicht an ihm ſelbſt hat, oder da ſein Seyn nicht die abſolute Negativität und Begriff iſt.

Dieſe andere Seite des Unorganiſchen dagegen nicht als Proceß, ſondern als ruhendes Seyn betrachtet, ſo iſt ſie die gemeine Cohäſion, eine einfache ſinnliche Eigenſchaft auf die Seite getreten gegen das freigelaſſene Moment des Andersſeyn, welches in vielen gleichgültigen Eigenſchaften auseinander liegt, und unter dieſe ſelbſt, wie die ſpecifiſche Schwere, tritt; die Menge der Eigenſchaften zuſammen macht dann die andere Seite zu dieſer aus. An ihr aber, wie an den anderen, iſt die Zahl die einzige Beſtimmtheit, welche eine Beziehung und Uebergang dieſer Eigenſchaften zu einander nicht nur nicht ausdrückt, ſondern eben weſentlich dieß iſt, keine nothwendige Beziehung zu haben, ſondern die Vertilgung aller Geſetzmäßigkeit darzuſtellen, denn ſie iſt der Ausdruck der Beſtimmtheit als einer unweſentlichen. So daß alſo eine Reihe von Körpern, welche den Unterſchied als Zahlenunterſchied ihrer ſpecifiſchen Schweren ausdrückt, durchaus nicht einer Reihe des Unterſchieds der anderen Eigenſchaften parallel geht, wenn auch, um die Sache zu erleichtern, von ihnen nur eine einzelne oder etliche genommen werden. Denn in der That könnte es nur das ganze Convolut derſelben ſeyn, was in dieſer Parallele die andere Seite auszumachen hätte. Dieſes in ſich zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, ſind die Größenbeſtimmtheiten dieſer vielerlei Eigenſchaften für die Beobachtung einer Seits vorhanden, anderer Seits aber treten ihre Unterſchiede als qualitativ ein. Was nun in dieſem Haufen als poſitiv oder negativ bezeichnet werden müßte und ſich gegenſeitig aufhöbe, überhaupt die innere Figuration und Expoſition der Formel, die ſehr zuſammengeſetzt ſeyn würde, gehörte dem Begriffe an, welcher eben in der Weiſe, wie die Eigenſchaften als ſeyende daliegen und aufgenommen werden ſollen, ausgeſchloſſen iſt; in dieſem Seyn zeigt

keine den Charakter eines Negativen gegen die andere, ſondern die eine iſt ſo gut als die andere, noch deutet ſie ſonſt ihre Stelle in der Anordnung des Ganzen an. — Bei einer Reihe, die in parallelen Unterſchieden fortläuft — das Verhältniß möchte als auf beiden Seiten zugleich ſteigend, oder nur auf der einen und auf der andern abnehmend gemeint werden, — iſt es nur um den letzten einfachen Ausdruck dieſes zuſammengefaßten Ganzen zu thun, welches die eine Seite des Geſetzes gegen die ſpecifiſche Schwere ausmachen ſollte; aber dieſe eine Seite, als ſeyendes Reſultat iſt eben nichts Anderes, als was ſchon erwähnt worden, nämlich einzelne Eigenſchaft, wie etwa auch die gemeine Cohäſion, neben welcher die anderen und darunter auch die ſpecifiſche Schwere, gleichgültig vorhanden ſind, und jede andere mit dem gleichen Rechte, d. h. mit dem gleichen Unrechte zum Repräſentanten der ganzen anderen Seite gewählt werden kann; eine wie die andere würde das Weſen nur repräſentiren, auf deutſch: vorſtellen, aber nicht die Sache ſelbſt ſeyn. So daß der Verſuch, Körper-Reihen zu finden, welche an der einfachen Parallele zweier Seiten fortliefen, und die weſentliche Natur der Körper nach einem Geſetze dieſer Seiten ausdrückten, für einen Gedanken genommen werden muß, welcher ſeine Aufgabe und die Mittel, wodurch ſie ausgeführt werden ſollte, nicht kennt.

Es wurde vorhin die Beziehung des Aeußeren und Inneren an der Geſtalt, welche der Beobachtung ſich darſtellen ſoll, ſogleich zu der Sphäre des Unorganiſchen herübergenommen; die Beſtimmung, welche ſie hierher zieht, kann jetzt näher angegeben werden, und es ergiebt ſich von da noch eine andere Form und Beziehung dieſes Verhältniſſes. Bei dem Organiſchen nämlich fällt überhaupt das hinweg, was bei dem Unorganiſchen die Möglichkeit einer ſolchen Vergleichung des Inneren und Aeußeren darzubieten ſcheint. Das unorganiſche Innere iſt ein einfaches Inneres, das für die Wahrnehmung als ſeyende Eigenſchaft ſich darbietet; ſeine Beſtimmtheit iſt daher weſentlich die Größe, und es erſcheint als

ſeyende Eigenſchaft gleichgültig gegen das Aeußere, oder die vielen anderen ſinnlichen Eigenſchaften. Das Fürſichſeyn des Organiſch-lebendigen aber tritt nicht ſo auf die Seite gegen ſein Aeußeres, ſondern hat das Princip des Andersſeyns an ihm ſelbſt. Beſtimmen wir das Fürſichſeyn als einfache ſich erhaltende Beziehung auf ſich ſelbſt, ſo iſt ſein Andersſeyn die einfache Negativität, und die organiſche Einheit iſt die Einheit des ſich-ſelbſtgleichen Sichauffichbeziehens, und der reinen Negativität. Dieſe Einheit iſt als Einheit das Innere des Organiſchen; dieß iſt hierdurch an ſich allgemein, oder es iſt Gattung. Die Freiheit der Gattung gegen ihre Wirklichkeit aber iſt eine andere als die Freiheit der ſpecifiſchen Schwere gegen die Geſtalt. Die der letzteren iſt eine ſeyende Freiheit, oder daß ſie als beſondere Eigenſchaft auf die Seite tritt. Aber weil ſie ſeyende Freiheit iſt, iſt ſie auch nur Eine Beſtimmtheit, welche dieſer Geſtalt weſentlich angehört, oder wodurch dieſe als Weſen ein Beſtimmtes iſt. Die Freiheit der Gattung aber iſt eine allgemeine, und gleichgültig gegen dieſe Geſtalt oder gegen ihre Wirklichkeit. Die Beſtimmtheit, welche dem Fürſichſeyn des Unorganiſchen als ſolchem zukommt, tritt daher an dem Organiſchen unter ſein Fürſichſeyn; wie ſie an dem Unorganiſchen nur unter das Seyn deſſelben tritt; ob ſie daher ſchon an dieſem zugleich nur als Eigenſchaft iſt, ſo fällt ihr doch die Würde des Weſens zu, weil ſie als das einfache Negative dem Daſeyn als dem Seyn für Anderes gegenüberſteht; und dieß einfache Negative iſt in ſeiner letzten einzelnen Beſtimmtheit eine Zahl. Das Organiſche aber iſt eine Einzelnheit, welche ſelbſt reine Negativität und daher die fixe Beſtimmtheit der Zahl, welche dem gleichgültigen Seyn zukommt, in ſich vertilgt. Inſofern es das Moment des gleichgültigen Seyns und darin der Zahl an ihm hat, kann ſie daher nur als ein Spiel an ihm, nicht aber als das Weſen ſeiner Lebendigkeit genommen werden.

Wenn nun aber ſchon die reine Negativität, das Princip des

Proceſſes, nicht außer dem Organiſchen fällt, und es ſie alſo nicht als eine Beſtimmtheit in ſeinem Weſen hat, ſondern die Einzelnheit ſelbſt an ſich allgemein iſt, ſo iſt doch dieſe reine Einzelnheit nicht in ihren Momenten als ſelbſt abſtracten oder allgemeinen an ihm entwickelt und wirklich. Sondern dieſer Ausdruck tritt außer jener Allgemeinheit, welche in die Innerlichkeit zurückfällt, und zwiſchen die Wirklichkeit oder Geſtalt, d. h. die ſich entwickelnde Einzelnheit und zwiſchen das organiſche Allgemeine, oder die Gattung, das beſtimmte Allgemeine, die Art. Die Exiſtenz, zu welcher die Negativität des Allgemeinen oder der Gattung gelangt, iſt nur die entwickelte Bewegung eines Proceſſes, welcher ſich an den Theilen der ſeyenden Geſtalt verläuft. Hätte die Gattung an ihr als ruhender Einfachheit die unterſchiedenen Theile, und wäre ſomit ihre einfache Negativität als ſolche zugleich Bewegung, welche ſich durch ebenſo einfache, unmittelbar an ihnen allgemeine Theile verlieſe, die als ſolche Momente hier wirklich wären, ſo wäre die organiſche Gattung Bewußtſeyn. So aber iſt die einfache Beſtimmtheit, als Beſtimmtheit der Art, an ihr auf eine geiſtloſe Weiſe vorhanden; die Wirklichkeit fängt von ihr an, oder was in die Wirklichkeit tritt, iſt nicht die Gattung als ſolche, d. h. überhaupt nicht der Gedanke. Dieſe als wirkliches Organiſches iſt nur durch einen Repräſentanten vertreten. Dieſer aber, die Zahl, welche den Uebergang aus der Gattung in die individuelle Geſtaltung zu bezeichnen, und der Beobachtung die beiden Seiten der Nothwendigkeit, ein Mal als einfache Beſtimmtheit, das andere Mal ſie als entwickelte zur Mannigfaltigkeit herausgeborene Geſtalt zu geben ſcheint, bezeichnet vielmehr die Gleichgültigkeit und Freiheit des Allgemeinen und Einzelnen gegen einander, das von der Gattung dem weſenloſen Unterſchiede der Größe preisgegeben wird, ſelbſt aber als Lebendiges von dieſem Unterſchiede ſich ebenſo frei erweiſt. Die wahre Allgemeinheit, wie ſie beſtimmt worden, iſt hier nur inneres Weſen; als Beſtimmtheit der Art iſt ſie formale Allgemein-

heit, und dieser gegenüber tritt jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelnheit, die dadurch eine lebendige ist, und sich durch ihr Inneres über ihre Bestimmtheit als Art hinwegsetzt. Aber diese Einzelnheit ist nicht zugleich allgemeines Individuum, d. h. an dem die Allgemeinheit ebenso äußere Wirklichkeit hätte, sondern dieß fällt außer dem Organisch-lebendigen. Dieses allgemeine Individuum aber, wie es unmittelbar das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewußtseyn selbst; sein Daseyn als einzelnes organisches lebendiges Individuum müßte nicht außer ihm fallen, wenn es dieses seyn sollte.

Wir sehen daher einen Schluß, worin das eine Extrem das allgemeine Leben als Allgemeines, oder als Gattung, das andere Extrem aber dasselbe als Einzelnes, oder als allgemeines Individuum ist; die Mitte aber ist aus beiden zusammengesetzt, das erste scheint in sie sich als bestimmte Allgemeinheit oder als Art, das andere aber als eigentliche oder einzelne Einzelnheit zu schicken. — Und da dieser Schluß überhaupt der Seite der Gestaltung angehört, so ist unter ihm ebenso dasjenige begriffen, was als unorganische Natur unterschieden wird.

Indem nun das allgemeine Leben als das einfache Wesen der Gattung von seiner Seite die Unterschiede des Begriffs entwickelt, und sie als eine Reihe der einfachen Bestimmtheiten darstellen muß, so ist diese ein System gleichgültig gesetzter Unterschiede, oder eine Zahlreihe. Wenn vorhin das Organische in der Form der Einzelnheit diesem wesenlosen Unterschiede gegenüber gesetzt wurde, der ihre lebendige Natur nicht ausdrückt und enthält — und wenn in Ansehung des Unorganischen nach seinem ganzen in der Menge seiner Eigenschaften entwickelten Daseyn eben dieß gesagt werden muß, — so ist es jetzt das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frei von jeder Gliederung der Gattung, sondern auch als ihre Macht zu betrachten ist. Die Gattung, welche sich in Arten nach der allgemeinen Bestimmtheit

der Zahl zerlegt, oder auch einzelne Bestimmtheiten ihres Daseyns, z. B. die Figur, Farbe u. s. f. zu ihrem Eintheilungsgrunde nehmen mag, erleidet in diesem ruhigen Geschäfte Gewalt von der Seite des allgemeinen Individuums, der Erde, welches als die allgemeine Negativität, die Unterschiede, wie sie dieselben an sich hat und deren Natur um der Substanz willen, der sie angehören, eine andere ist als die Natur jener, gegen das Systematisiren der Gattung geltend macht. Dieses Thun der Gattung wird zu einem ganz eingeschränkten Geschäft, das sie nur innerhalb jener mächtigen Elemente treiben darf, und das durch die zügellose Gewalt derselben allenthalben unterbrochen, lückenhaft und verkümmert wird.

Es folgt hieraus, daß der Beobachtung an dem gestalteten Daseyn nur die Vernunft als Leben überhaupt werden kann, welches aber in seinem Unterscheiden keine vernünftige Reihung und Gliederung an sich selbst wirklich hat, und nicht ein in sich gegründetes System der Gestalten ist. — Wenn im Schlusse der organischen Gestaltung die Mitte, worin die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr selbst die Extreme der inneren Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, so würde diese Mitte an der Bewegung ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die sich selbst systematisirende Entwickelung seyn. So hat das Bewußtseyn, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelnheit oder dem sinnlichen Bewußtseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewußtseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, — das System, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat. Aber die organische Natur hat keine Geschichte; sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelnheit des Daseyns herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Bestimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an seinem Theile thätig ist und das Ganze erhalten wird,

aber diese Regsamkeit ist für sich selbst nur auf ihren Punkt beschränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und dieß ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier für sich ist.

Außerdem also, daß die beobachtende Vernunft in der organischen Natur nur zur Anschauung ihrer selbst als allgemeines Leben überhaupt kommt, wird ihr die Anschauung seiner Entwickelung und Realisirung nur nach ganz allgemein unterschiedenen Systemen, bei deren Bestimmung ihr Wesen nicht in dem Organischen als solchem, sondern in dem allgemeinen Individuum liegt; und unter diesen Unterschieden der Erde, nach Reihungen, welche die Gattung versucht.

Indem also in seiner Wirklichkeit die Allgemeinheit des organischen Lebens sich, ohne die wahrhafte fürsichseyende Vermittelung, unmittelbar in das Extrem der Einzelnheit herunterfallen läßt, so hat das beobachtende Bewußtseyn nur das Meinen als Ding vor sich; und wenn die Vernunft das müßige Interesse haben kann, dieses Meinen zu beobachten, ist sie auf das Beschreiben und Hererzählen von Meinungen und Einfällen der Natur beschränkt. Diese geistlose Freiheit des Meinens wird zwar allenthalben Anfänge von Gesetzen, Spuren von Nothwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und scheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organischen auf die seyenden Unterschiede des Unorganischen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Ansehung des Gesetzes und der Nothwendigkeit nicht über den großen Einfluß hinaus. So auf der andern Seite, wo die Individualität nicht die Bedeutung der Erde, sondern des dem organischen Leben immanenten Eins hat, dieß mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit zwar die Gattung ausmacht, aber deren einfache Einheit eben darum nur als Zahl sich bestimmt, und daher die qualitative Erscheinung freiläßt, — kann es die Beobachtung nicht über artige Bemerkungen, interessante Beziehun-

gen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe, hinausbringen. Aber die artigen Bemerkungen sind kein Wissen der Nothwendigkeit, die interessanten Beziehungen bleiben bei dem Interesse stehen, das Interesse ist aber nur noch die Meinung von der Vernunft; und die Freundlichkeit des Individuellen, mit der es an einen Begriff anspielt, ist eine kindliche Freundlichkeit, welche kindisch ist, wenn sie an und für sich etwas gelten will oder soll.

b. Die Beobachtung des Selbstbewußtseyns in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze.

Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganischen Natur realisirt, Gesetze, deren Momente Dinge sind, welche sich zugleich als Abstractionen verhalten; aber dieser Begriff ist nicht eine in sich reflectirte Einfachheit. Das Leben der organischen Natur ist dagegen nur diese in sich reflectirte Einfachheit; der Gegensatz seiner selbst, als des Allgemeinen und des Einzelnen, tritt nicht im Wesen dieses Lebens selbst auseinander; das Wesen ist nicht die Gattung, welche in ihrem unterschiedslosen Elemente sich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegensetzung für sich selbst zugleich ununterschieden wäre. Die Beobachtung findet diesen freien Begriff, dessen Allgemeinheit die entwickelte Einzelnheit ebenso absolut in ihr selbst hat, nur in dem als Begriff existirenden Begriffe selbst, oder in dem Selbstbewußtseyn.

Indem sie sich nun in sich selbst kehrt, und auf den als freien Begriff wirklichen Begriff richtet, findet sie zuerst die Gesetze des Denkens. Diese Einzelnheit, welche das Denken an ihm selbst ist, ist die abstracte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Gesetze sind außerhalb der Realität. — Sie haben keine Realität, heißt überhaupt nichts anders, als sie sind ohne Wahrheit. Sie sollen auch zwar nicht ganze, aber doch formelle Wahrheit seyn. Allein das Rein-

formelle ohne Realität ist das Gedankending, oder die leere Abstraction ohne die Entzweiung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. — Auf der andern Seite indem sie Gesetze des reinen Denkens sind, dieses aber das an sich Allgemeine, und also ein Wissen ist, welches unmittelbar das Seyn und darin alle Realität an ihm hat, sind diese Gesetze absolute Begriffe und ungetrennt die Wesenheiten der Form wie der Dinge. Da die sich in sich bewegende Allgemeinheit der entzweite einfache Begriff ist, hat er auf diese Weise Inhalt an sich, und einen solchen, welcher aller Inhalt, nur nicht ein sinnliches Seyn ist. Es ist ein Inhalt, der weder im Widerspruche mit der Form noch überhaupt von ihr getrennt, sondern vielmehr wesentlich sie selbst ist; denn diese ist nichts anderes als das in seine reinen Momente sich trennende Allgemeine.

Wie aber diese Form oder Inhalt für die Beobachtung als Beobachtung ist, erhält sie die Bestimmung eines gefundenen, gegebenen, d. i. nur seyenden Inhalts. Er wird ruhiges Seyn von Beziehungen, eine Menge abgesonderter Nothwendigkeiten, die als ein fester Inhalt an und für sich, in ihrer Bestimmtheit, Wahrheit haben sollen, und so in der That der Form entzogen sind. — Diese absolute Wahrheit ihrer Bestimmtheiten oder vieler verschiedener Gesetze widerspricht aber der Einheit des Selbstbewußtseyns, oder des Denkens und der Form überhaupt. Was für festes an sich bleibendes Gesetz ausgesagt wird, kann nur ein Moment der sich in sich reflectirenden Einheit seyn, nur als eine verschwindende Größe auftreten. Aus diesem Zusammenhange der Bewegung aber von der Betrachtung herausgegriffen und einzeln hingestellt, fehlt ihnen nicht der Inhalt, denn sie haben einen bestimmten Inhalt, sondern sie entbehren vielmehr der Form, welche ihr Wesen ist. In der That nicht darum, weil sie nur formell seyn und keinen Inhalt haben sollen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie in ihrer Bestimmtheit, oder eben als ein Inhalt, dem die Form genommen ist, für

etwas Abſolutes gelten ſollen, ſind dieſe Geſetze nicht die Wahrheit des Denkens. In ihrer Wahrheit, als in der Einheit des Denkens verſchwindende Momente, müßten ſie als Wiſſen oder denkende Bewegung, nicht aber als Geſetze des Wiſſens, genommen werden. Das Beobachten aber iſt nicht das Wiſſen ſelbſt, und kennt es nicht, ſondern verkehrt ſeine Natur in die Geſtalt des Seyns, d. h. faßt ſeine Negativität nur als Geſetze deſſelben auf. — Es iſt hier hinreichend, die Ungültigkeit der ſogenannten Denkgeſetze aus der allgemeinen Natur der Sache aufgezeigt zu haben. Die nähere Entwickelung gehört in die ſpeculative Philoſophie, worin ſie ſich als dasjenige zeigen, was ſie in Wahrheit ſind, nämlich einzelne verſchwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wiſſen ſelbſt iſt.

Dieſe negative Einheit des Denkens iſt für ſich ſelbſt, oder vielmehr ſie iſt das Fürſichſelbſtſeyn, das Princip der Individualität, und in ſeiner Realität, thuendes Bewußtſeyn. Zu ihm als der Realität jener Geſetze wird daher das beobachtende Bewußtſeyn durch die Natur der Sache fortgeführt. Indem dieſer Zuſammenhang nicht für es iſt, ſo meint es, das Denken in ſeinen Geſetzen bleibe ihm auf der einen Seite ſtehen, und auf der andern Seite erhalte es ein anderes Seyn an dem, was ihm jetzt Gegenſtand iſt, nämlich das thuende Bewußtſeyn, welches ſo für ſich iſt, daß es das Andersſeyn aufhebt, und in dieſer Anſchauung ſeiner ſelbſt als des Negativen ſeine Wirklichkeit hat.

Es eröffnet ſich alſo für die Beobachtung ein neues Feld an der handelnden Wirklichkeit des Bewußtſeyns. Die Pſychologie enthält die Menge von Geſetzen, nach welchen der Geiſt gegen die verſchiedenen Weiſen ſeiner Wirklichkeit, als eines vorgefundenen Andersſeyns, ſich verſchieden verhält; theils um dieſe in ſich zu empfangen, und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er ſich als Wirklichkeit Gegenſtand iſt, gemäß zu werden, — theils um gegen ſie ſich ſelbſtthätig zu wiſſen, mit Neigung und Leidenſchaft nur

Beſonderes daraus für ſich herauszugreifen, und das Gegenſtändliche ſich gemäß zu machen; dort ſich gegen ſich ſelbſt als Einzelnheit, hier gegen ſich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten. — Die Selbſtſtändigkeit giebt dem Vorgefundenen nach der erſten Seite nur die Form bewußter Individualität überhaupt, und bleibt in Anſehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit ſtehen; nach der andern Seite aber giebt ſie ihr wenigſtens eine eigenthümliche Modification, die ihrem weſentlichen Inhalte nicht widerſpricht, oder auch eine ſolche, wodurch das Individuum als beſondere Wirklichkeit und eigenthümlicher Inhalt ſich ihr entgegenſetzt, — und zum Verbrechen wird, indem es ſie auf eine nur einzelne Weiſe aufhebt, oder indem es dieß auf eine allgemeine Weiſe und damit für alle thut, und eine andere Welt, anderes Recht, Geſetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.

Die beobachtende Pſychologie, welche zuerſt ihre Wahrnehmungen von den allgemeinen Weiſen, die ihr an dem thätigen Bewußtſeyn vorkommen, ausſpricht, findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenſchaften, und indem ſich die Erinnerung an die Einheit des Selbſtbewußtſeyns bei der Hererzählung dieſer Collection nicht unterdrücken läßt, muß ſie wenigſtens bis zur Verwunderung fortgehen, daß in dem Geiſte, wie in einem Sacke, ſo vielerlei und ſolche heterogene einander zufällige Dinge beiſammen ſeyn können, beſonders auch da ſie ſich nicht als todte ruhende Dinge, ſondern als unruhige Bewegungen zeigen.

In der Hererzählung dieſer verſchiedenen Vermögen iſt die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieſer vielfachen Fähigkeiten iſt die dieſer Allgemeinheit entgegengeſetzte Seite, die wirkliche Individualität. — Die unterſchiedenen wirklichen Individualitäten wieder ſo aufzufaſſen und zu erzählen, daß der eine Menſch mehr Neigung zu dieſem, der andere mehr zu jenem, der eine mehr Verſtand als der andere habe, hat aber etwas viel Unintereſſanteres, als ſelbſt die Arten von Inſekten, Mooſen, und

so fort aufzuzählen; denn diese geben der Beobachtung das Recht, sie so einzeln und begrifflos zu nehmen, weil sie wesentlich dem Elemente der zufälligen Vereinzelung angehören. Die bewußte Individualität hingegen, geistlos als einzelne seyende Erscheinung zu nehmen, hat das Widersprechende, daß ihr Wesen das Allgemeine des Geistes ist. Indem aber das Auffassen sie zugleich in die Form der Allgemeinheit eintreten läßt, findet es ihr Gesetz, und scheint jetzt einen vernünftigen Zweck zu haben, und ein nothwendiges Geschäft zu treiben.

Die Momente, die den Inhalt des Gesetzes ausmachen, sind einer Seits die Individualität selbst, anderer Seits ihre allgemeine unorganische Natur, nämlich die vorgefundenen Umstände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion und so weiter; aus diesen ist die bestimmte Individualität zu begreifen. Sie enthalten Bestimmtes ebensowohl als Allgemeines, und sind zugleich Vorhandenes, das sich der Beobachtung darbietet, und sich an der andern Seite in der Form der Individualität ausdrückt.

Das Gesetz dieses Verhältnisses der beiden Seiten müßte nun dieß enthalten, was diese bestimmten Umstände für eine Wirkung und Einfluß auf die Individualität ausüben. Diese Individualität aber ist gerade dieß, ebensowohl das Allgemeine zu seyn, und daher auf eine ruhige unmittelbare Weise mit dem vorhandenen Allgemeinen, den Sitten, Gewohnheiten u. s. f. zusammen zu fließen und ihnen gemäß zu werden, als sich entgegengesetzt gegen sie zu verhalten, und sie vielmehr zu verkehren, — sowie gegen sie in ihrer Einzelnheit ganz gleichgültig sich zu verhalten, sie nicht auf sich einwirken zu lassen, und nicht gegen sie thätig zu seyn. Was auf die Individualität Einfluß und welchen Einfluß es haben soll, — was eigentlich gleichbedeutend ist, — hängt darum nur von der Individualität selbst ab; dadurch ist diese Individualität diese bestimmte geworden, heißt nichts anders, als sie ist dieß schon gewesen. Umstände, Lage, Sitten und so fort, welche einer Seits gezeigt werden als

vorhanden, und anderer Seits in dieser bestimmten Individualität, drücken nur das unbestimmte Wesen derselben aus, um welches es nicht zu thun ist. Wenn diese Umstände, Denkungsart, Sitten, Weltzustand überhaupt nicht gewesen wäre, so wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es ist; denn diese allgemeine Substanz sind alle, welche in diesem Weltzustande sich befinden. — Wie er sich aber in diesem Individuum, — und ein solches soll begriffen werden, — particularisirt hat, so müßte er sich an und für sich selbst particularisirt, und in dieser Bestimmtheit, welche er sich gegeben, auf ein Individuum eingewirkt haben; nur so hätte er es zu diesem bestimmten gemacht, das es ist. Wenn das Aeußere sich an und für sich so beschaffen hat, wie es an der Individualität erscheint, wäre diese aus jenem begriffen. Wir hätten eine gedoppelte Gallerie von Bildern, deren eine der Wiederschein der andern wäre; die eine die Gallerie der völligen Bestimmtheit und Umgrenzung äußerer Umstände, die andere dieselbe übersetzt in die Weise, wie sie in dem bewußten Wesen sind; jene die Kugelfläche, dieses der Mittelpunkt, welcher sie in sich vorstellt.

Aber die Kugelfläche, die Welt des Individuums, hat unmittelbar die zweideutige Bedeutung, an und für sich seyende Welt und Lage, und Welt des Individuums entweder insofern zu seyn, als dieses mit ihr nur zusammengeflossen wäre, sie so, wie sie ist, in sich hineingehen lassen, und gegen sie sich nur als formelles Bewußtseyn verhalten hätte; — oder aber Welt des Individuums so zu seyn, wie das Vorhandene von ihm verkehrt worden ist. — Da um dieser Freiheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seyend vorgestellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn ab-

bricht und verkehrt. Hierdurch aber wird die psychologische Nothwendigkeit ein so leeres Wort, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiermit das Seyn hinweg, welches an und für sich wäre, und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Gesetzes ausmachen sollte. Die Individualität ist, was ihre Welt als die ihrige ist; sie selbst ist der Kreis ihres Thuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat, und schlechthin nur Einheit des vorhandenen und des gemachten Seyns; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als an sich vorhandene Welt und als fürsich seyende Individualität, auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Nothwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung für einander vorhanden.

c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseyns auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre.

Die psychologische Beobachtung findet kein Gesetz des Verhältnisses des Selbstbewußtseyns zu der Wirklichkeit oder der ihm entgegengesetzten Welt, und ist durch die Gleichgültigkeit beider gegen einander auf die eigenthümliche Bestimmtheit der realen Individualität zurückgetrieben, welche an und für sich selbst ist, oder den Gegensatz des Fürsichseyns und des Ansichseyns in ihrer absoluten Vermittelung getilgt enthält. Sie ist der Gegenstand, der jetzt der Beobachtung geworden, oder zu dem sie übergeht.

Das Individuum ist an und für sich selbst: es ist für sich oder es ist ein freies Thun; es ist aber auch an sich; oder es selbst hat ein ursprüngliches bestimmtes Seyn, — eine Bestimmtheit, welche dem Begriffe nach dasselbe ist, was die Psychologie außer ihm finden wollte. An ihm selbst tritt also der

Gegensatz hervor, dieß Gedoppelte, Bewegung des Bewußtseyns und das feste Seyn einer erscheinenden Wirklichkeit, zu seyn, einer solchen, welche an ihm unmittelbar die seinige ist. Dieß Seyn, der Leib der bestimmten Individualität, ist die Ursprünglichkeit derselben, ihr Nichtgethanhaben. Aber indem das Individuum zugleich nur ist, was es gethan hat, so ist sein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst; zugleich ein Zeichen, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, sondern woran es nur zu erkennen giebt, was es in dem Sinne ist, daß es seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet.

Betrachten wir die hier vorhandenen Momente in Beziehung auf die vorhergehende Ansicht, so ist hier eine allgemeine menschliche Gestalt, oder wenigstens die allgemeine eines Klimas, Welttheils, eines Volks, wie vorhin dieselben allgemeinen Sitten und Bildung. Hierzu kommen die besondern Umstände und Lage innerhalb der allgemeinen Wirklichkeit; hier ist diese besondere Wirklichkeit als besondere Formation der Gestalt des Individuums. — Auf der andern Seite, wie vorhin das freie Thun des Individuums und die Wirklichkeit als die seinige gegen die vorhandene gesetzt war, steht hier die Gestalt, als Ausdruck seiner durch es selbst gesetzten Verwirklichung, die Züge und Formen seines selbstthätigen Wesens. Aber die sowohl allgemeine als besondere Wirklichkeit, welche die Beobachtung vorhin außer dem Individuum vorfand, ist hier die Wirklichkeit desselben, sein angeborner Leib, und in eben diesen fällt der Ausdruck, der seinem Thun angehört. In der psychologischen Betrachtung sollte die an und für sich seyende Wirklichkeit und die bestimmte Individualität auf einander bezogen werden; hier aber ist die ganze bestimmte Individualität Gegenstand der Beobachtung; und jede Seite seines Gegensatzes ist selbst dieß Ganze. Zu dem äußeren Ganzen gehört also nicht nur das ursprüngliche Seyn, der angeborne Leib, sondern ebenso die Formation desselben, die der Thätigkeit des Innern angehört; er ist Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seyns,

und die von dem Fürsichseyn durchdrungene Wirklichkeit des Individuums. Dieses Ganze, welches die bestimmten ursprünglichen festen Theile, und die Züge, die allein durch das Thun entstehen, in sich faßt, ist, und dieß Seyn ist Ausdruck des Innern, des als Bewußtseyn und Bewegung gesetzten Individuums. — Dieß Innere ist ebenso nicht mehr die formelle, inhaltlose oder unbestimmte Selbstthätigkeit, deren Inhalt und Bestimmtheit, wie vorhin, in den äußeren Umständen läge, sondern es ist ein an sich bestimmter ursprünglicher Charakter, dessen Form nur die Thätigkeit ist. Zwischen diesen beiden Seiten also wird hier das Verhältniß betrachtet, wie es zu bestimmen, und was unter diesem Ausdrucke des Innern im Aeußern zu verstehen ist.

Dieß Aeußere macht zuerst nicht als Organ das Innere sichtbar oder überhaupt zu einem Seyn für Anderes; denn das Innere, insofern es in dem Organe ist, ist es die Thätigkeit selbst. Der sprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, sind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Thun als Thun, oder das Innere als solches an ihnen haben; die Aeußerlichkeit aber, welche es durch sie gewinnt, ist die That, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit sind Aeußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt, und dasselbe Anderem preisgiebt. Man kann darum ebensosehr sagen, daß diese Aeußerungen das Innere zu sehr, als daß sie es zu wenig ausdrücken; zu sehr, — weil das Innere selbst in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegensatz zwischen ihnen und diesem; sie geben nicht nur einen Ausdruck des Innern, sondern es selbst unmittelbar; zu wenig, — weil das Innere in Sprache und Handlung sich zu einem Anderen macht, so giebt es sich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das gesprochene Wort und die vollbrachte That verkehrt, und etwas anderes daraus macht, als sie an und für sich als Handlungen dieses bestimmten

Individuums sind. Nicht nur verlieren die Werke der Handlungen durch diese Aeußerlichkeit von dem Einwirken Anderer den Charakter, etwas Bleibendes gegen andere Individualitäten zu seyn; sondern indem sie sich zum Innern, das sie enthalten, als abgesondertes gleichgültiges Aeußeres verhalten, können sie als Inneres durch das Individuum selbst ein Anderes seyn, als sie erscheinen, — entweder daß es sie mit Absicht für die Erscheinung zu etwas Anderem macht, als sie in Wahrheit sind, — oder daß es zu ungeschickt ist, sich die Außenseite zu geben, die es eigentlich wollte, und sie so zu befestigen, daß ihm von Anderen sein Werk nicht verkehrt werden kann. Das Thun also, als vollbrachtes Werk, hat die doppelte entgegengesetzte Bedeutung, entweder die innere Individualität und nicht ihr Ausdruck, oder als Aeußeres eine von dem Innern freie Wirklichkeit zu seyn, welche ganz etwas Anderes ist als jenes. — Um dieser Zweideutigkeit willen müssen wir uns nach dem Innern umsehen, wie es noch, aber sichtbar oder äußerlich an dem Individuum selbst ist. Im Organe aber ist es nur als unmittelbares Thun selbst, das seine Aeußerlichkeit an der That erlangt, die entweder das Innere vorstellt oder auch nicht. Das Organ nach diesem Gegensatze betrachtet gewährt also nicht den Ausdruck, der gesucht wird.

Wenn nun die äußere Gestalt nur, insofern sie nicht Organ oder nicht Thun, hiermit als ruhendes Ganzes ist, die innere Individualität ausdrücken könnte, so verhielte sie sich also als ein bestehendes Ding, welches das Innere als ein Fremdes in sein passives Daseyn ruhig empfinge, und hierdurch das Zeichen desselben würde: — ein äußerer zufälliger Ausdruck, dessen wirkliche Seite für sich bedeutungslos, — eine Sprache, deren Töne und Tonverbindungen nicht die Sache selbst, sondern durch die freie Willkür mit ihr verknüpft und zufällig für sie sind.

Eine solche willkürliche Verbindung von solchen, die ein Aeußeres für einander sind, giebt kein Gesetz. Die Physiognomik soll sich aber von anderen schlechten Künsten und heillosen Studien

dadurch unterscheiden, daß sie die bestimmte Individualität in den nothwendigen Gegensatze eines Innern und Aeußern, des Charakters als bewußten Wesens und ebendesselben als seyender Gestalt betrachtet, und diese Momente so auf einander bezieht, wie sie durch ihren Begriff auf einander bezogen sind, und daher den Inhalt eines Gesetzes ausmachen müssen. In der Astrologie, Chiromantie und dergleichen Wissenschaften hingegen scheint nur Aeußeres auf Aeußeres, irgend Etwas auf ein ihm Fremdes bezogen zu seyn. Diese Constellation bei der Geburt, und wenn dieß Aeußere näher auf den Leib selbst gerückt wird, diese Züge der Hand sind äußere Momente für das lange oder kurze Leben, und das Schicksal des einzelnen Menschen überhaupt. Als Aeußerlichkeiten verhalten sie sich gleichgültig zu einander und haben nicht die Nothwendigkeit für einander, welche in der Beziehung eines Aeußern und Innern liegen soll.

Die Hand freilich scheint nicht so sehr etwas Aeußeres für das Schicksal zu seyn, sondern vielmehr als Inneres zu ihm sich zu verhalten. Denn das Schicksal ist auch wieder nur die Erscheinung dessen, was die bestimmte Individualität an sich als innere ursprüngliche Bestimmtheit ist. — Zu wissen nun, was sie an sich ist, dazu kommt der Chiromante wie auch der Physiognomiker auf eine kürzere Weise, als z. B. Solon, der erst aus und nach dem Verlaufe des ganzen Lebens dieß wissen zu können erachtete; er betrachtete die Erscheinung, jene aber das Ansich. Daß aber die Hand das Ansich der Individualität in Ansehung ihres Schicksals darstellen muß, ist leicht daraus zu sehen, daß sie nächst dem Organ der Sprache am meisten es ist, wodurch der Mensch sich zur Erscheinung und Verwirklichung bringt. Sie ist der beseelte Werkmeister seines Glücks; man kann von ihr sagen, sie ist das, was der Mensch thut, denn an ihr als dem thätigen Organe seines Sichselbstvollbringens ist er als Beseelender gegenwärtig, und indem er ursprünglich sein eigenes Schicksal ist, wird sie also dieß Ansich ausdrücken.

Aus dieser Bestimmung, daß das Organ der Thätigkeit ebensowohl ein Seyn als das Thun in ihm ist, oder daß das innere Ansichseyn selbst an ihm gegenwärtig und ein Seyn für Andere hat, ergiebt sich eine andere Ansicht desselben, als die vorherige. Wenn nämlich die Organe überhaupt darum nicht als Ausdrücke des Innern genommen werden zu können sich zeigten, weil in ihnen das Thun als Thun gegenwärtig, das Thun als That aber nur Aeußeres ist, und Inneres und Aeußeres auf diese Weise auseinander fällt und fremd gegen einander sind oder seyn können, so muß nach der betrachteten Bestimmung das Organ auch wieder als Mitte beider genommen werden, indem eben dieß, daß das Thun an ihm gegenwärtig ist, zugleich eine Aeußerlichkeit desselben ausmacht, und zwar eine andere als die That ist, jene nämlich bleibt dem Individuum und an ihm. — Diese Mitte und Einheit des Innern und Aeußern ist nun fürs Erste selbst auch äußerlich; alsdann aber ist diese Aeußerlichkeit zugleich in das Innere aufgenommen; sie steht als einfache Aeußerlichkeit der zerstreuten entgegen, welche entweder nur ein einzelnes für die ganze Individualität zufälliges Werk, oder Zustand, oder aber als ganze Aeußerlichkeit, das in eine Vielheit von Werken und Zuständen zersplitterte Schicksal ist. Die einfachen Züge der Hand also, eben so Klang und Umfang der Stimme, als die individuelle Bestimmtheit der Sprache, — auch dieselbe wieder, wie sie durch die Hand eine festere Existenz als durch die Stimme bekommt, die Schrift, und zwar in ihrer Besonderheit als Handschrift — alles dieses ist Ausdruck des Innern, so daß er als die einfache Aeußerlichkeit sich wieder gegen die vielfache Aeußerlichkeit des Handelns und des Schicksals, sich als Inneres gegen diese verhält. — Wenn also zuerst die bestimmte Natur und angeborne Eigenthümlichkeit des Individuums zusammen mit dem, was sie durch die Bildung geworden, als das Innere, als das Wesen des Handelns und des Schicksals genommen wird, so hat es seine

Erscheinung und Aeußerlichkeit zuerst an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrift, so wie an den übrigen Organen, und deren bleibenden Bestimmtheiten; und alsdann erst drückt es sich weiter hinaus nach außen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun diese Mitte sich als die Aeußerung bestimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen ist, ist ihr Daseyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeschränkt, sie ist vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Gesichts und der Gestaltung überhaupt. Diese Züge und ihre Bewegung sind nach diesem Begriffe das zurückgehaltene an dem Individuum bleibende Thun, und nach seiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufsichtigen und Beobachten desselben, Aeußerung als Reflexion über die wirkliche Aeußerung. — Das Individuum ist zu und bei seinem äußeren Thun darum nicht stumm, weil es dabei zugleich in sich reflectirt ist, und es äußert dieß Insichreflectirtseyn; dieß theoretische Thun oder die Sprache des Individuums mit sich selbst darüber ist auch vernehmlich für andere, denn sie ist selbst eine Aeußerung.

An diesem Innern, welches in seiner Aeußerung Inneres bleibt, wird also das Reflectirtseyn des Individuums aus seiner Wirklichkeit beobachtet, und es ist zu sehen, welche Bewandtniß es mit dieser Nothwendigkeit hat, die in dieser Einheit gesetzt ist. — Dieß Reflectirtseyn ist zuerst verschieden von der That selbst, und kann also etwas Anderes seyn und für etwas Anderes genommen werden, als sie ist; man sieht es einem am Gesicht an, ob es ihm Ernst mit dem ist, was er sagt oder thut. — Umgekehrt aber ist dieses, was Ausdruck des Innern seyn soll, zugleich seyender Ausdruck, und fällt hiermit selbst in die Bestimmung des Seyns herunter, das absolut zufällig für das selbstbewußte Wesen ist. Es ist daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein Zeichen, so daß dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist. Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl sichtbares

Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu seyn; es kann ebensowohl in einer anderen Erscheinung seyn, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung seyn kann. — Lichtenberg sagt daher mit Recht: „Gesetzt der Physiognom haschte den Menschen „einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluß „an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu „machen.“ — Wie in dem vorhergehenden Verhältnisse die vorliegenden Umstände ein Seyendes waren, woraus die Individualität sich das nahm, was sie vermochte und wollte, entweder sich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Wesen der Individualität nicht enthielt, — eben so ist hier das erscheinende unmittelbare Seyn der Individualität ein solches, das entweder ihr Reflectirtseyn aus der Wirklichkeit und ihr Insichseyn ausdrückt, oder das für sie nur ein Zeichen ist, das gleichgültig gegen das Bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es ist ihr ebensowohl ihr Gesicht als ihre Maske, die sie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Gestalt, bewegt sich, spricht in ihr; aber dieß ganze Daseyn tritt ebenso als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; sie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflectirtseyn in sich oder ihr wahres Wesen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität giebt dasjenige Insichreflectirtseyn auf, welches in den Zügen ausgedrückt ist, und legt ihr Wesen in das Werk. Hierin widerspricht sie dem Verhältnisse, welches von dem Vernunftinstinkte, der sich auf das Beobachten der selbstbewußten Individualität legt, in Ansehung dessen, was ihr Inneres und Aeußeres seyn soll, festgesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der physiognomischen — wenn man so will — Wissenschaft zum Grunde liegt. Der Gegensatz, auf welchen dieß Beobachten gerathen, ist der Form nach der Gegensatz von Praktischem und Theoretischem, beides nämlich innerhalb des Praktischen selbst ge-

Erscheinung und Aeußerlichkeit zuerst an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrift, so wie an den übrigen Organen, und dem bleibenden Bestimmtheiten; und alsdann erst drückt es sich weiter hinaus nach außen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun diese Mitte sich als die Aeußerung bestimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen ist, ist ihr Daseyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeschränkt, sie ist vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Gesichts und der Gestaltung überhaupt. Diese Züge und ihre Bewegung sind nach diesem Begriffe das zurückgehaltene an dem Individuum bleibende Thun, und nach seiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufsichtigen und Beobachten desselben, Aeußerung als Reflexion über die wirkliche Aeußerung. — Das Individuum ist zu und bei seinem äußeren Thun darum nicht stumm, weil es dabei zugleich in sich reflectirt ist, und es äußert dieß Insichreflectirtseyn; dieß theoretische Thun oder die Sprache des Individuums mit sich selbst darüber ist auch vernehmlich für andere, denn sie ist selbst eine Aeußerung.

An diesem Innern, welches in seiner Aeußerung Inneres bleibt, wird also das Reflectirtseyn des Individuums aus seiner Wirklichkeit beobachtet, und es ist zu sehen, welche Bewandtniß es mit dieser Nothwendigkeit hat, die in dieser Einheit gesetzt ist. — Dieß Reflectirtseyn ist zuerst verschieden von der That selbst, und kann also etwas Anderes seyn und für etwas Anderes genommen werden, als sie ist; man sieht es einem am Gesicht an, ob es ihm Ernst mit dem ist, was er sagt oder thut. — Umgekehrt aber ist dieses, was Ausdruck des Innern seyn soll, zugleich seyender Ausdruck, und fällt hiermit selbst in die Bestimmung des Seyns herunter, das absolut zufällig für das selbstbewußte Wesen ist. Es ist daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein Zeichen, so daß dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist. Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl sichtbares

Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu seyn; es kann ebensowohl in einer anderen Erscheinung seyn, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung seyn kann. — Lichtenberg sagt daher mit Recht: „Gesetzt der Physiognom haschte den Menschen „einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluß „an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu „machen.“ — Wie in dem vorhergehenden Verhältnisse die vorliegenden Umstände ein Seyendes waren, woraus die Individualität sich das nahm, was sie vermochte und wollte, entweder sich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Wesen der Individualität nicht enthielt, — eben so ist hier das erscheinende unmittelbare Seyn der Individualität ein solches, das entweder ihr Reflectirtseyn aus der Wirklichkeit und ihr Insichseyn ausdrückt, oder das für sie nur ein Zeichen ist, das gleichgültig gegen das Bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es ist ihr ebensowohl ihr Gesicht als ihre Maske, die sie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Gestalt, bewegt sich, spricht in ihr; aber dieß ganze Daseyn tritt ebenso als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; sie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflectirtseyn in sich oder ihr wahres Wesen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität giebt dasjenige Insichreflectirtseyn auf, welches in den Zügen ausgedrückt ist, und legt ihr Wesen in das Werk. Hierin widerspricht sie dem Verhältnisse, welches von dem Vernunftinstinkte, der sich auf das Beobachten der selbstbewußten Individualität legt, in Ansehung dessen, was ihr Inneres und Aeußeres seyn soll, festgesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der physiognomischen — wenn man so will — Wissenschaft zum Grunde liegt. Der Gegensatz, auf welchen dieß Beobachten gerathen, ist der Form nach der Gegensatz von Praktischem und Theoretischem, beides nämlich innerhalb des Praktischen selbst ge-

setzt, — von der sich im Handeln, (dieß im allgemeinsten Sinne genommen), verwirklichenden Individualität, — und derselben, wie sie in diesem Handeln zugleich daraus heraus, in sich reflectirt und es ihr Gegenstand ist. Das Beobachten nimmt diesen Gegensatz nach demselben verkehrten Verhältnisse auf, worin er sich in der Erscheinung bestimmt. Für das unwesentliche Aeußere gilt ihm die That selbst und das Werk, es sey der Sprache oder einer befestigteren Wirklichkeit, — für das wesentliche Innere aber das Insichseyn der Individualität. Unter den beiden Seiten, welche das praktische Bewußtseyn an ihm hat, dem Beabsichtigen und der That, — dem Meinen über seine Handlung, und der Handlung selbst wählt die Beobachtung jene Seite zum wahren Innern; — dieses soll seine mehr oder weniger unwesentliche Aeußerung an der That, seine wahre aber an seiner Gestalt haben. Die letztere Aeußerung ist unmittelbare sinnliche Gegenwart des individuellen Geistes; die Innerlichkeit, die die wahre seyn soll, ist die Eigenheit der Absicht und die Einzelnheit des Fürsichseyns; beides der gemeinte Geist. Was das Beobachten zu seinen Gegenständen hat, ist also gemeintes Daseyn, und zwischen solchem sucht es Gesetze auf.

Das unmittelbare Meinen über die gemeinte Gegenwart des Geistes ist die natürliche Physiognomik, das vorschnelle Urtheil über die innere Natur und den Charakter ihrer Gestalt bei ihrem ersten Anblicke. Der Gegenstand dieser Meinung ist von der Art, daß es in seinem Wesen liegt, in Wahrheit etwas Anderes zu seyn, als nur sinnliches unmittelbares Seyn. Es ist zwar auch eben dieses im Sinnlichen aus ihm Insichreflectirtseyn, was gegenwärtig, die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unsichtbaren, was Gegenstand des Beobachtens ist. Aber eben diese sinnliche unmittelbare Gegenwart ist Wirklichkeit des Geistes, wie sie nur für die Meinung ist; und das Beobachten treibt sich nach dieser Seite mit seinem gemeinten Daseyn, mit der Physiognomie, Handschrift, Ton der Stimme u. s. f. herum. — Es bezieht solches

yn auf eben solches gemeintes Inneres. Es ist nicht Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden soll, sondern die igkeit, es zu seyn; die feste abstracte Bestimmtheit verliert dadurch in die concrete unendliche Bestimmtheit des einzelnen ividuums, die nun kunstreichere Schildereien erfordert, als jene lificationen sind. Solche kunstreichen Schildereien sagen wohl : als die Qualification durch Mörder, Diebe, oder gutherzig, unorben u. s. f., aber für ihren Zweck, das gemeinte Seyn oder einzelne Individualität auszusprechen, bei weitem nicht genug; enig als die Schildereien der Gestalt, welche über die flache ne, lange Nase u. s. f. hinausgehen. Denn die einzelne Ge-

wie das einzelne Selbstbewußtseyn ist als gemeintes Seyn usprechlich. Die Wissenschaft der Menschenkenntniß, welche den vermeinten Menschen, so wie die Wissenschaft der Physiomik, die auf seine vermeinte Wirklichkeit geht und das bestlose Urtheilen der natürlichen Physiognomik zu einem Wissen ben will, ist daher etwas End- und Bodenloses, das nie dazu men kann, zu sagen, was es meint, weil es nur meint, und Inhalt nur Gemeintes ist.

Die Gesetze, welche diese Wissenschaft zu finden ausgeht, Beziehungen dieser beiden gemeinten Seiten, und können daher t nichts als ein leeres Meinen seyn. Auch da dieß vermeinte sen, das mit der Wirklichkeit des Geistes sich zu thun macht, de dieß zu seinem Gegenstande hat, daß er aus seinem sinnn Daseyn heraus sich in sich reflectirt, und das bestimmte Da- für ihn eine gleichgültige Zufälligkeit ist, so muß es bei seiaufgefundenen Gesetzen unmittelbar wissen, daß nichts damit gt ist, sondern eigentlich rein geschwatzt oder nur eine Meiig von sich gegeben wird; ein Ausdruck, der die Wahrheit , dieß als dasselbe auszusprechen, — seine Meinung zu sa- und damit nicht die Sache, sondern nur eine Meinung von h beizubringen. Dem Inhalte nach aber können diese Beobtungen nicht von denen abweichen: „Es regnet allemal, wenn

wir Jahrmarkt haben," sagt der Krämer; „und auch allemal wenn ich Wäsche trockne," sagt die Hausfrau.

Lichtenberg, der das physiognomische Beobachten so charakterisirt, sagt auch noch dieß: „wenn jemand sagte, du handelst zwar „wie ein ehrlicher Mann, ich sehe es aber aus deiner Figur, du „zwingst dich, und bist ein Schelm im Herzen; fürwahr eine solche „Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem braven Kerl mit „einer Ohrfeige erwiedert werden." — Diese Erwiederung ist deswegen treffend, weil sie die Widerlegung der ersten Voraussetzung einer solchen Wissenschaft des Meinens ist, daß nämlich die Wirklichkeit des Menschen sein Gesicht u. s. f. sey. — Das wahre Seyn des Menschen ist vielmehr seine That; in ihr ist die Individualität wirklich, und sie ist es, welche das Gemeinte in seinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeinte als ein leibliches ruhendes Seyn; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das negative Wesen dar, welches nur ist, insofern es Seyn aufhebt. Alsdann hebt die That die Unaussprechlichkeit der Meinung ebenso in Ansehung der selbstbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich bestimmte und bestimmbare ist. In der vollbrachten That ist diese schlechte Unendlichkeit vernichtet. Die That ist ein Einfachbestimmtes, Allgemeines, in einer Abstraction zu Befassendes; sie ist Mord, Diebstahl, oder Wohlthat, tapfere That und so fort, und es kann von ihr gesagt werden, was sie ist. Sie ist dieß, und ihr Seyn ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie ist dieß, und der individuelle Mensch ist, was sie ist; in der Einfachheit dieses Seyns ist er für Andere seyendes, allgemeines Wesen, und hört auf, nur Gemeintes zu seyn. Er ist zwar darin nicht als Geist gesetzt; aber indem von seinem Seyn als Seyn die Rede, und einer Seits das gedoppelte Seyn, der Gestalt und der That, sich gegenübersteht, und jene wie diese seine Wirklichkeit seyn soll, so ist vielmehr nur die That als sein ächtes Seyn zu behaupten, — nicht seine Figur, welche das

usdrücken sollte, was er zu seinen Thaten meint, oder was man
einte, daß er thun nur könnte. Ebenso indem anderer Seits
in Werk und seine innere Möglichkeit, Fähigkeit oder Ab-
cht, entgegengesetzt werden, ist jenes allein für seine wahre Wirk-
chkeit anzusehen, wenn auch er selbst sich darüber täuscht, und
us seiner Handlung in sich gekehrt, in diesem Innern ein Ande-
es zu seyn meint, als in der That. Die Individualität, die sich
em gegenständlichen Elemente anvertraut, indem sie zum Werke
ird, giebt sich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu
erden. Aber den Charakter der That macht eben dieß aus, ob
e ein wirkliches Seyn ist, das sich hält, oder ob nur ein gemein-
s Werk, das in sich nichtig vergeht. Die Gegenständlichkeit ver-
ndert nicht die That selbst, sondern zeigt nur, was sie ist, d. h.
b sie ist, oder ob sie nichts ist. — Die Zergliederung dieses
Seyns in Absichten und dergleichen Feinheiten, wodurch der wirk-
iche Mensch, d. h. seine That, wieder in ein gemeintes Seyn
urückerklärt werden soll, wie er wohl selbst auch sich besondere
bsichten über seine Wirklichkeit erschaffen mag, müssen dem Mü-
iggange der Meinung überlassen bleiben, der, wenn er seine tha-
enlose Weisheit ins Werk richten, den Charakter der Vernunft
m Handelnden abläugnen und ihn auf diese Weise mißhandeln
will, daß er statt der That vielmehr die Figur und die Züge für
as Seyn desselben erklären will, die obige Erwiederung zu befah-
ren hat, die ihm erweist, daß Figur nicht das Ansich ist, sondern
vielmehr ein Gegenstand der Behandlung seyn kann.

Sehen wir nun auf den Umfang der Verhältnisse überhaupt,
in welchen die selbstbewußte Individualität zu ihrem Aeußern ste-
hend beobachtet werden kann, so wird eines zurück seyn, welches
die Beobachtung sich noch zu ihrem Gegenstande machen soll. In
der Psychologie ist es die äußere Wirklichkeit der Dinge,
welche an dem Geiste ihr sich bewußtes Gegenbild haben und
ihn begreiflich machen soll. In der Physiognomik dagegen soll er
in seinem eigenen Aeußern als in einem Seyn, welches die

Sprache — die ſichtbare Unſichtbarkeit ſeines Weſens — ſey, erkannt werden. Noch iſt die Beſtimmung der Seite der Wirklichkeit übrig, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren feſten rein daſeyenden Wirklichkeit ihr Weſen ausſpreche. — Dieſe letzte Beziehung unterſcheidet ſich alſo von der phyſiognomiſchen dadurch, daß dieſe die ſprechende Gegenwart des Individuums iſt, das in ſeiner handelnden Aeußerung zugleich die ſich in ſich reflectirende und betrachtende darſtellt, eine Aeußerung, welche ſelbſt Bewegung iſt, ruhende Züge, welche ſelbſt weſentlich ein vermitteltes Seyn ſind. In der noch zu betrachtenden Beſtimmung aber iſt endlich das Aeußere eine ganz ruhende Wirklichkeit, welche nicht an ihr ſelbſt redendes Zeichen, ſondern getrennt von der ſelbſtbewußten Bewegung ſich für ſich darſtellt und als bloßes Ding iſt.

Zunächſt erhellt über die Beziehung des Innern auf dieß ſein Aeußeres, daß ſie als Verhältniß des Cauſalzuſammenhangs begriffen werden zu müſſen ſcheint, indem die Beziehung eines Anſichſeyenden auf ein anderes Anſichſeyendes, als eine nothwendige, dieß Verhältniß iſt.

Daß nun die geiſtige Individualität auf den Leib Wirkung habe, muß ſie als Urſache ſelbſt leiblich ſeyn. Das Leibliche aber, worin ſie als Urſache iſt, iſt das Organ, doch nicht des Thuns gegen die äußere Wirklichkeit, ſondern des Thuns des ſelbſtbewußten Weſens in ſich ſelbſt, nach außen nur gegen ſeinen Körper; es iſt nicht ſogleich abzuſehen, welches dieſe Organe ſeyn können. Würde nur an die Organe überhaupt gedacht, ſo würde das Organ der Arbeit überhaupt leicht bei der Hand ſeyn, ebenſo das Organ des Geſchlechtstriebes und ſo fort. Allein ſolche Organe ſind als Werkzeuge oder als Theile zu betrachten, welche der Geiſt als Ein Extrem zur Mitte gegen das andere Extrem, das äußere Gegenſtand iſt, hat. Hier aber iſt ein Organ verſtanden, worin das ſelbſtbewußte Individuum als Extrem gegen ſeine eigene ihm entgegengeſetzte Wirklichkeit ſich für ſich erhält, nicht zugleich nach

außen gekehrtes, sondern in seiner Handlung reflectirtes, und woran die Seite des Seyns nicht ein Seyn für Anderes ist. In der physiognomischen Beziehung wird das Organ zwar auch als in sich reflectirtes und das Thun besprechendes Daseyn betrachtet; aber dieß Seyn ist ein gegenständliches, und das Resultat der physiognomischen Beobachtung ist dieses, daß das Selbstbewußtseyn gegen eben diese seine Wirklichkeit, als gegen etwas Gleichgültiges, gegenüber tritt. Diese Gleichgültigkeit verschwindet darin, daß dieß Insichreflectirtseyn selbst wirkend ist; dadurch erhält jenes Daseyn eine nothwendige Beziehung auf es; daß es aber auf das Daseyn wirkend sey, muß es selbst ein doch nicht eigentlich gegenständliches Seyn haben, und als dieß Organ soll es aufgezeigt werden.

Im gemeinen Leben nun wird z. B. der Zorn, als ein solches inneres Thun, in die Leber verlegt; Plato *) giebt ihr sogar noch etwas Höheres, das nach Einigen sogar das Höchste ist, zu, nämlich die Prophezeihung, oder die Gabe, das Heilige und Ewige unvernünftiger Weise auszusprechen. Allein die Bewegung, welche das Individuum in der Leber, dem Herzen und so fort hat, kann nicht als die ganz in sich reflectirte Bewegung desselben angesehen werden, sondern sie ist darin vielmehr so, daß sie ihm schon in den Leib geschlagen ist, und ein animalisches heraus gegen die Aeußerlichkeit sich wendendes Daseyn hat.

Das Nervensystem hingegen ist die unmittelbare Ruhe des Organischen in seiner Bewegung. Die Nerven selbst sind zwar wieder die Organe des schon in seine Richtung nach Außen versenkten Bewußtseyns; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in sich bleibende — die nicht gegenständliche, die auch nicht hinausgehende, — unmittelbare Gegenwart des Selbstbewußtseyns betrachtet werden. Insofern das Moment des Seyns, welches dieß Organ hat, ein Seyn für Anderes, Daseyn ist, ist es todtes Seyn, nicht mehr Gegenwart des Selbstbewußtseyns. Dieß

*) Platon. Timaeus III., p. 71. D. edit. Stephan.

Inſichſelbſtſeyn iſt aber ſeinem Begriffe nach eine Flüſſigkeit, worin die Kreiſe, die darein geworfen werden, ſich unmittelbar auflöſen, und kein Unterſchied als ſeyender ſich ausdrückt. Inzwiſchen wie der Geiſt ſelbſt nicht ein Abſtract-einfaches iſt, ſondern ein Syſtem von Bewegungen, worin er ſich in Momente unterſcheidet, in dieſer Unterſcheidung ſelbſt aber frei bleibt, und wie er ſeinen Körper überhaupt zu verſchiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil deſſelben nur Einer beſtimmt, ſo kann auch ſich vorgeſtellt werden, daß das flüſſige Seyn ſeines Inſichſeyns ein gegliedertes iſt; und es ſcheint ſo vorgeſtellt werden zu müſſen, weil das in ſich reflectirte Seyn des Geiſtes im Gehirn ſelbſt wieder nur eine Mitte ſeines reinen Weſens und ſeiner körperlichen Gliederung iſt, eine Mitte, welche hiermit von der Natur beider und alſo von der Seite der letzteren auch die ſeyende Gliederung wieder an ihr haben muß.

Das geiſtig-organiſche Seyn hat zugleich die nothwendige Seite eines ruhenden beſtehenden Daſeyns; jenes muß als Extrem des Fürſichſeyns zurücktreten, und dieſe als das andere Extrem gegenüber haben, welches alsdann der Gegenſtand iſt, worauf jenes als Urſache wirkt. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche Fürſichſeyn des Geiſtes iſt, ſo iſt der Schädel und die Rückenwirbelſäule das andere ausgeſchiedene Extrem, nämlich das feſte ruhende Ding. — Indem aber jedem, wenn er an den eigentlichen Ort des Daſeyns des Geiſtes denkt, nicht der Rücken, ſondern nur der Kopf einfällt, ſo können wir uns in der Unterſuchung eines Wiſſens, als das vorliegende iſt, mit dieſem — für es nicht zu ſchlechten — Grunde begnügen, um dieß Daſeyn auf den Schädel einzuſchränken. Sollte einem der Rücken inſofern einfallen, als auch wohl zuweilen durch ihn Wiſſen und Thun zum Theil ein- zum Theil aber ausgetrieben wird, ſo würde dieß dafür, daß das Rückenmark mit zum inwohnenden Orte des Geiſtes, und ſeine Säule zum gegenbildlichen Daſeyn genommen werden müſſe, darum nichts beweiſen, weil es zuviel bewieſe; denn

angeht. Die organische Selbstbildung des Schädels ist zuerst gleichgültig gegen die mechanische Einwirkung, und das Verhältniß dieser beiden Verhältnisse ist, da jenes das Sich-auf-sich-selbst-beziehen ist, eben diese Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit selbst. Alsdann wenn auch das Gehirn die Unterschiede des Geistes zu seyenden Unterschieden in sich aufnähme und eine Vielheit innerer einen verschiedenen Raum einnehmenden Organe wäre — was der Natur widerspricht, welche den Momenten des Begriffs ein eigenes Daseyn giebt, und daher die flüssige Einfachheit des organischen Lebens rein auf eine Seite, und die Artikulation und Eintheilung desselben ebenso in seinen Unterschieden auf die andere Seite stellt, so daß sie, wie sie hier gefaßt werden sollen, als besondere anatomische Dinge sich zeigen, — so würde es unbestimmt seyn, ob ein geistiges Moment, je nachdem es ursprünglich stärker oder schwächer wäre, entweder in jenem Falle ein expandirteres, in diesem ein contrahirteres Gehirnorgan besitzen müßte, oder auch gerade umgekehrt. — Ebenso ob seine Ausbildung das Organ vergrößerte oder verkleinerte, ob es dasselbe plumper und dicker, oder feiner machte. Dadurch, daß es unbestimmt bleibe, wie die Ursache beschaffen ist, ist es eben so unbestimmt gelassen, wie die Einwirkung auf den Schädel geschieht, ob sie ein Erweitern oder Verengern und Zusammenfallenlassen ist. Wird diese Einwirkung etwa vornehmer als ein Erregen bestimmt, so ist es unbestimmt, ob es nach der Weise eines Canthariden-Pflasters auftreibend, oder eines Essigs einschrumpfend geschieht. — Für alle dergleichen Ansichten lassen sich plausible Gründe vorbringen, denn die organische Beziehung, welche ebensosehr eingreift, läßt den einen so gut passiren als den andern, und ist gleichgültig gegen allen diesen Verstand.

Dem beobachtenden Bewußtseyn ist es aber nicht darum zu thun, diese Beziehung bestimmen zu wollen. Denn es ist ohnehin nicht das Gehirn, was als animalischer Theil auf der einen Seite steht, sondern dasselbe als Seyn der selbstbewußten

Individualität. — Sie als ſtehender Charakter und ſich bewegendes bewußtes Thun iſt für ſich und in ſich; dieſem Für- und Inſichſeyn ſteht ihre Wirklichkeit und Daſeyn für Anderes entgegen; das Für- und Inſichſeyn iſt das Weſen und Subject, welches am Gehirne ein Seyn hat, das unter es ſubſumirt iſt, und ſeinen Werth nur durch die inwohnende Bedeutung erhält. Die andere Seite der ſelbſtbewußten Individualität aber, die Seite ihres Daſeyns iſt das Seyn als ſelbſtſtändig und Subject, oder als ein Ding, nämlich ein Knochen; die Wirklichkeit und Daſeyn des Menſchen iſt ſein Schädelknochen. — Dieß iſt das Verhältniß und der Verſtand, den die beiden Seiten dieſer Beziehung in dem ſie beobachtenden Bewußtſeyn haben.

Dieſem iſt es nun um die beſtimmtere Beziehung dieſer Seiten zu thun; der Schädelknochen hat wohl im Allgemeinen die Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes zu ſeyn. Aber die Vielſeitigkeit des Geiſtes giebt ſeinem Daſeyn eine eben ſolche Vieldeutigkeit; was zu gewinnen iſt, iſt die Beſtimmtheit der Bedeutung der einzelnen Stellen, in welche dieß Daſeyn getheilt iſt, und es iſt zu ſehen, wie ſie das Hinweiſen darauf an ihnen haben.

Der Schädelknochen iſt kein Organ der Thätigkeit, noch auch eine ſprechende Bewegung; es wird weder mit dem Schädelknochen geſtohlen, gemordet u. ſ. f., noch verzieht er zu ſolchen Thaten im geringſten die Miene, ſo daß er ſprechende Geberde würde. — Noch hat auch dieſes Seyende den Werth eines Zeichens. Miene und Geberde, Ton, auch eine Säule, ein Pfahl, der auf einer öden Inſel eingeſchlagen iſt, kündigen ſich ſogleich an, daß noch irgend etwas Anderes damit gemeint iſt, als das, was ſie unmittelbar nur ſind. Sie geben ſich ſelbſt ſogleich für Zeichen aus, indem ſie eine Beſtimmtheit an ihnen haben, welche auf etwas Anderes dadurch hinweiſt, daß ſie ihnen nicht eigenthümlich angehört. Man kann ſich wohl auch bei einem Schädel, wie *)

*) Shakspeare's Hamlet V. 1.

Hamlet bei Yorik's, vielerlei einfallen laſſen, aber der Schädelknochen für ſich iſt ein ſo gleichgültiges, unbefangenes Ding, daß an ihm unmittelbar nichts Anderes zu ſehen und zu meinen iſt, als nur er ſelbſt; er erinnert wohl an das Gehirn und ſeine Beſtimmtheit, an Schädel von anderer Formation, aber nicht an eine bewußte Bewegung, indem er weder Miene und Geberde, noch Etwas an ihm eingedrückt hat, das von einem bewußten Thun herkommend ſich ankündigte; denn er iſt diejenige Wirklichkeit, welche an der Individualität eine ſolche andere Seite darſtellen ſollte, die nicht mehr ſich in ſich reflectirendes Seyn, ſondern rein unmittelbares Seyn wäre.

Da er ferner auch nicht ſelbſt fühlt, ſo ſcheint ſich eine beſtimmtere Bedeutung für ihn etwa noch ſo ergeben zu können, daß beſtimmte Empfindungen durch die Nachbarſchaft erkennen ließen, was mit ihm gemeint ſey; und indem eine bewußte Weiſe des Geiſtes bei einer beſtimmten Stelle deſſelben ihr Gefühl hat, wird etwa dieſer Ort in ſeiner Geſtalt ſie und ihre Beſonderheit andeuten. Wie z. B. manche bei dem angeſtrengten Denken oder auch ſchon beim Denken überhaupt eine ſchmerzliche Spannung irgendwo im Kopfe zu fühlen klagen, könnte auch das Stehlen, das Morden, das Dichten und ſo fort, jedes mit einer eigenen Empfindung begleitet ſeyn, die außerdem noch ihre beſondere Stelle haben müßte. Dieſe Stelle des Gehirns, die auf dieſe Art mehr bewegt und bethätigt wäre, würde wahrſcheinlich auch die benachbarte Stelle des Knochens mehr ausbilden; oder dieſe würde aus Sympathie oder Conſenſus auch nicht träge ſeyn, ſondern ſich vergrößern oder verkleinern, oder auf welche Weiſe es ſey ſich formiren. — Was jedoch dieſe Hypotheſe unwahrſcheinlich macht, iſt dieß, daß das Gefühl überhaupt etwas Unbeſtimmtes iſt, und das Gefühl im Kopfe als dem Centrum das allgemeine Mitgefühl alles Lebens ſeyn möchte, ſo daß ſich mit dem Diebs-Mörders-Dichters-Kopf-Kitzel, oder Schmerz andere vermiſchen, und ſich von einander ſo wie von denen, die man bloß körperlich nennen kann, ſo wenig

unterſcheiden laſſen würden, als aus dem Symptome des Kopfwehs, wenn wir ſeine Bedeutung nur auf das Körperliche einſchränken, ſich die Krankheit beſtimmen läßt.

Es fällt in der That, von welcher Seite die Sache betrachtet werde, alle nothwendige gegenſeitige Beziehung, ſo wie deren durch ſich ſelbſt ſprechende Andeutung, hinweg. Es bleibt, wenn die Beziehung doch Statt finden ſoll, eine begriffloſe freie präſtabilirte Harmonie der entſprechenden Beſtimmung beider Seiten übrig und nothwendig; denn die eine ſoll geiſtloſe Wirklichkeit, bloßes Ding ſeyn. — Es ſtehen alſo eben auf einer Seite eine Menge ruhender Schädelſtellen, auf der andern eine Menge Geiſtes-Eigenſchaften, deren Vielheit und Beſtimmung von dem Zuſtande der Pſychologie abhängen wird. Je elender die Vorſtellung von dem Geiſte iſt, um ſo mehr wird von dieſer Seite die Sache erleichtert; denn theils werden die Eigenſchaften um ſo weniger, theils um ſo abgeſchiedener, feſter und knöcherner, hierdurch Knochenbeſtimmungen um ſo ähnlicher und mit ihnen vergleichbarer. Allein ob zwar durch die Elendigkeit der Vorſtellung von dem Geiſte vieles erleichtert iſt, ſo bleibt doch immer eine ſehr große Menge auf beiden Seiten; es bleibt die gänzliche Zufälligkeit ihrer Beziehung für die Beobachtung. Wenn von den Kindern Iſraels aus dem Sand am Meere, dem ſie entſprechen ſollen, jedes das Körnchen, deſſen Zeichen es iſt, ſich nehmen ſollte, ſo iſt dieſe Gleichgültigkeit und Willkür, welche jedem das ſeine zutheilte, ebenſo ſtark, als die, welche jeder Seelenfähigkeit, Leidenſchaft, und was hier gleichfalls betrachtet werden müßte, den Schattirungen von Charakteren, von welchen die feinere Pſychologie und Menſchenkenntniß zu ſprechen pflegt, ihre Schädelſtätten und Knochenformen zuweiſt. — Der Schädel des Mörders hat dieſes — nicht Organ, auch nicht Zeichen, ſondern dieſen Knorren; aber dieſer Mörder hat noch eine Menge anderer Eigenſchaften, ſo wie andere Knorren, und mit den Knorren auch Vertiefungen; man hat die Wahl unter Knorren und Vertiefungen. Und wieder kann

sein Mordsinn, auf welchen Knorren oder welche Vertiefung es sey, und hinwiederum diese, auf welche Eigenschaft es sey, bezogen werden; denn weder ist der Mörder nur dieß Abstractum eines Mörders, noch hat er nur Eine Erhabenheit und Eine Vertiefung. Die Beobachtungen, welche hierüber angestellt werden, müssen darum gerade auch so gut lauten, als der Regen des Krämers und der Hausfrau am Jahrmarkte und bei der Wäsche. Krämer und Hausfrau konnten auch die Beobachtung machen, daß es immer regnet, wenn dieser Nachbar vorbeigeht, oder wenn Schweinsbraten gegessen wird. Wie der Regen gegen diese Umstände, so gleichgültig ist für die Beobachtung dieses Bestimmtheit des Geistes gegen dieses bestimmte Seyn des Schädels. Denn von den beiden Gegenständen dieses Beobachtens ist der eine ein trockenes Fürsichseyn, eine knöcherne Eigenschaft des Geistes, wie der andere ein trockenes Ansichseyn; ein so knöchernes Ding, als beide sind, ist vollkommen gleichgültig gegen alles Andere; es ist dem hohen Knorren ebenso gleichgültig, ob ein Mörder in seiner Nachbarschaft, als dem Mörder, ob die Plattheit in seiner Nähe ist.

Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß mit irgend einer Eigenschaft, Leidenschaft u. s. f. ein Knorren an irgend einer Stelle verbunden sey, unüberwindlich übrig. Man kann sich den Mörder mit einem hohen Knorren hier an dieser Schädelstelle, den Dieb mit einer dort, vorstellen. Von dieser Seite ist die Schädelwissenschaft noch großer Erweiterung fähig; denn zunächst scheint sie sich nur auf die Verbindung eines Knorren mit einer Eigenschaft an demselben Individuum, so daß dieses beide besitzt, einzuschränken. Aber schon die natürliche Schädelwissenschaft, — denn es muß so gut eine solche, als eine natürliche Physiognomik geben, — geht über diese Schranke hinaus; sie urtheilt nicht nur, daß ein schlauer Mensch einen faustdicken Knorren hinter den Ohren sitzen habe, sondern sie stellt auch vor, daß die untreue Ehefrau nicht selbst, sondern das andere eheliche Individuum Knorren an der Stirne habe. — Ebenso kann man sich auch den, der mit

dem Mörder unter einem Dache wohnt, oder auch ſeinen Nachbar, und weiter hinaus ſeine Mitbürger u. ſ. f. mit hohen Knorren an irgend einer Schädelſtelle vorſtellen, ſo gut als die fliegende Kuh, die zuerſt von dem Krebs, der auf dem Eſel ritt, geliebkoſt und hernach u. ſ. f. wurde. — Wird aber die Möglichkeit nicht im Sinne der Möglichkeit des Vorſtellens, ſondern der innern Möglichkeit, oder des Begriffs genommen, ſo iſt der Gegenſtand eine ſolche Wirklichkeit, welche reines Ding und ohne dergleichen Bedeutung iſt und ſeyn ſoll, und ſie alſo nur in der Vorſtellung haben kann.

Schreitet, ungeachtet der Gleichgültigkeit der beiden Seiten, der Beobachter jedoch ans Werk, Beziehungen zu beſtimmen, theils friſch gehalten durch den allgemeinen Vernunftgrund, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern ſey, theils ſich unterſtützend mit der Analogie von Schädeln der Thiere, — welche zwar wohl einen einfachern Charakter haben mögen, als die Menſchen, von denen es aber zugleich um ebenſo ſchwerer zu ſagen wird, welchen ſie haben, indem es nicht der Vorſtellung eines jeden Menſchen ſo leicht ſeyn kann, ſich in die Natur eines Thieres recht hineinzubilden, — ſo findet der Beobachter bei der Verſicherung der Geſetze, die er entdeckt haben will, eine vorzügliche Hülfe an einem Unterſchiede, der uns hier nothwendig auch einfallen muß. — Das Seyn des Geiſtes kann wenigſtens nicht als ſo etwas ſchlechthin Unverrücktes und Unverrückbares genommen werden. Der Menſch iſt frei; es wird zugegeben, daß das urſprüngliche Seyn nur Anlagen ſind, über welche er viel vermag, oder welche günſtiger Umſtände bedürfen, um entwickelt zu werden, d. h. ein urſprüngliches Seyn des Geiſtes ebenſowohl als ein ſolches auszuſprechen, das nicht als Seyn exiſtirt. Widerſprächen alſo Beobachtungen demjenigen, was irgend einem als Geſetz zu verſichern einfällt, wäre es ſchön Wetter am Jahrmarkte oder bei der Wäſche, ſo könnten Krämer und Hausfrau ſprechen, daß es eigentlich regnen ſollte, und die Anlage

doch dazu vorhanden sey; ebenso das Schädelbeobachten, — daß dieß Individuum eigentlich so seyn sollte, wie der Schädel nach dem Gesetze aussagt, und eine ursprüngliche Anlage habe, die aber nicht ausgebildet worden sey; vorhanden ist diese Qualität nicht, aber sie sollte vorhanden seyn. — Das Gesetz und das Sollen gründet sich auf das Beobachten des wirklichen Regens, und des wirklichen Sinnes bei dieser Bestimmtheit des Schädels; ist aber die Wirklichkeit nicht vorhanden, so gilt die leere Möglichkeit für ebensoviel. — Diese Möglichkeit d. i. die Nichtwirklichkeit des aufgestellten Gesetzes und hiermit ihm widersprechende Beobachtungen müssen eben dadurch hereinkommen, daß die Freiheit des Individuums und die entwickelnden Umstände gleichgültig gegen das Seyn überhaupt sind sowohl gegen es als ursprüngliches Inneres wie als äußeres Knöchernes, und daß das Individuum auch etwas Anderes seyn kann, als es innerlich ursprünglich und noch mehr als ein Knochen ist.

Wir erhalten also die Möglichkeit, daß dieser Knorren oder Vertiefung des Schädels sowohl etwas Wirkliches als auch nur eine Anlage, und zwar unbestimmt zu irgend etwas, daß er etwas Nichtwirkliches bezeichne; wir sehen es einer schlechten Ausrede wie immer ergehen, daß sie wider dasjenige, dem sie aufhelfen soll, selbst zu gebrauchen steht. Wir sehen das Meinen durch die Natur der Sache dahin gebracht, das Gegentheil dessen gedankenlos selbst zu sagen, was es fest hält: — zu sagen, es wird durch diesen Knochen irgend Etwas angedeutet, aber ebensogut auch nicht.

Was der Meinung selbst bei dieser Ausrede vorschwebt, ist der wahre sie gerade vertilgende Gedanke, daß das Seyn als solches überhaupt nicht die Wahrheit des Geistes ist. Wie schon die Anlage ein ursprüngliches Seyn ist, das an der Thätigkeit des Geistes keinen Antheil hat, ein eben solches ist seiner Seits auch der Knochen. Das Seyende ohne die geistige Thätigkeit ist ein Ding für das Bewußtseyn, und sowenig sein Wesen, daß es

vielmehr das Gegentheil desselben und das Bewußtseyn sich allein wirklich ist durch die Negation und Vertilgung eines solchen Seyns. — Es ist von dieser Seite für völlige Verläugnung der Vernunft anzusehen, für das wirkliche Daseyn des Bewußtseyns einen Knochen auszugeben; und dafür wird er ausgegeben, indem er als das Aeußere des Geistes betrachtet wird, denn das Aeußere ist eben die seyende Wirklichkeit. Es hilft nichts zu sagen, daß von diesem Aeußern nur auf das Innere, das etwas Anderes sey, geschlossen werde, das Aeußere nicht das Innere selbst, sondern nur dessen Ausdruck sey. Denn in dem Verhältnisse beider zu einander fällt eben auf die Seite des Innern die Bestimmung der sich denkenden und gedachten, auf die Seite des Aeußern aber die der seyenden Wirklichkeit. — Wenn also einem Menschen gesagt wird, du (dein Inneres) bist dieß, weil dein Knochen so beschaffen ist, so heißt es nichts anderes, als ich sehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an. Die bei der Physiognomik erwähnte Erwiederung eines solchen Urtheils durch die Ohrfeige bringt zunächst die weichen Theile aus ihrem Ansehen und Lage, und erweist nur, daß diese kein wahres An-sich, nicht die Wirklichkeit des Geistes sind; — hier müßte die Erwiederung eigentlich so weit gehen, einem, der so urtheilt, den Schädel einzuschlagen, um gerade so greiflich, als seine Weisheit ist, zu erweisen, daß ein Knochen für den Menschen nichts An-sich, viel weniger seine wahre Wirklichkeit ist. —

Der rohe Instinkt der selbstbewußten Vernunft wird eine Schädelwissenschaft unbesehen verwerfen, — diesen anderen beobachtenden Instinkt derselben, der zur Ahnung des Erkennens gediehen, es auf die geistlose Weise, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey, erfaßt hat. Aber je schlechter der Gedanke ist, desto weniger fällt es zuweilen auf, worin bestimmt seine Schlechtigkeit liegt, und desto schwerer ist es, sie auseinander zu legen. Denn der Gedanke heißt um so schlechter, je reiner und leerer die Abstraction ist, welche ihm für das Wesen gilt. Der Gegen-

itz aber, auf den es hier ankommt, hat zu seinen Gliedern die ihrer bewußte Individualität, und die Abstraction der ganz zum Dinge gewordenen Aeußerlichkeit, — jenes innere Seyn des Geistes als festes geistloses Seyn aufgefaßt, eben solchem Seyn entgegengesetzt. — Damit scheint aber auch die beobachtende Vernunft in der That ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher sie sich selbst verlassen, und sich überschlagen muß; denn erst das ganz Schlechte hat die unmittelbare Nothwendigkeit an sich, sich zu verkehren. — Wie von dem jüdischen Volke gesagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das Verworfenste sey und gewesen sey; was es an und für sich seyn sollte, diese Selbstwesenheit ist es sich nicht, sondern verlegt sie jenseits seiner; es macht sich durch diese Entäußerung ein höheres Daseyn möglich, wenn es seinen Gegenstand wieder in sich zurücknehmen könnte, als wenn es innerhalb der Unmittelbarkeit des Seyns stehen geblieben, weil der Geist um so größer ist, aus je größerem Gegensatze er in sich zurückkehrt; diesen Gegensatz aber macht er sich in dem Aufheben seiner unmittelbaren Einheit und in der Entäußerung seines Fürsichseyns. Allein wenn ein solches Bewußtseyn sich nicht reflectirt, ist die Mitte, worin es steht, die unselige Leere, indem dasjenige, was sie erfüllen sollte, zum festen Extreme geworden ist. So ist diese letzte Stufe der beobachtenden Vernunft ihre schlechteste, aber darum ihre Umkehrung nothwendig.

Denn die Uebersicht der bisher betrachteten Reihe von Verhältnissen, welche den Inhalt und Gegenstand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daß in ihrer ersten Weise, in der Beobachtung der Verhältnisse der unorganischen Natur ihr schon das sinnliche Seyn verschwindet; die Momente ihres Verhältnisses stellen sich als reine Abstractionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daseyn von Dingen festgeknüpft seyn sollten, das aber verloren geht, so daß das Moment sich als reine Bewegung und als Allgemeines erweist. Dieser freie in sich vollendete Prozeß

behält die Bedeutung eines Gegenständlichen; tritt aber nun als ein Eins auf; im Prozesse des Unorganischen ist das Eins das nicht existirende Innere; als Eins aber existirend ist er das Organische. — Das Eins steht als Fürsichseyn oder negatives Wesen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht sich diesem und bleibt frei für sich, so daß der Begriff, nur im Elemente der absoluten Vereinzelung realisirt, in der organischen Existenz seinen wahrhaften Ausdruck, als Allgemeines da zu seyn, nicht findet, sondern ein Aeußeres oder, was dasselbe ist, ein Inneres der organischen Natur bleibt. — Der organische Prozeß ist nur frei an sich, ist es aber nicht für sich selbst; im Zwecke tritt das Fürsichseyn seiner Freiheit ein; existirt als ein anderes Wesen, als eine ihrer selbst bewußte Weisheit, die außer jenem ist. Die beobachtende Vernunft wendet sich also an diese, an den Geist, den als Allgemeinheit existirenden Begriff oder als Zweck existirenden Zweck, und ihr eignes Wesen ist ihr nunmehr der Gegenstand.

Sie wendet sich zuerst an seine Reinheit; aber indem sie Auffassen des in seinen Unterschieden sich bewegenden Gegenstandes als eines Seyenden ist, werden ihr Gesetze des Denkens, Beziehungen von Bleibendem auf Bleibendes; aber da der Inhalt dieser Gesetze nur Momente sind, verlaufen sie sich in das Eins des Selbstbewußtseyns. — Dieser neue Gegenstand ebenso als Seyendes genommen, ist das einzelne zufällige Selbstbewußtseyn; das Beobachten steht daher innerhalb des gemeinten Geistes und des zufälligen Verhältnisses von bewußter Wirklichkeit auf unbewußte. Er an sich selbst nur ist die Nothwendigkeit dieser Beziehung; die Beobachtung rückt ihm daher näher auf den Leib, und vergleicht seine wollende und thuende Wirklichkeit mit seiner in sich reflectirten und betrachtenden Wirklichkeit, die selbst gegenständlich ist. Dieses Aeußere, ob zwar eine Sprache des Individuums, die es an ihm selbst hat, ist zugleich als Zeichen etwas Gleichgültiges gegen den Inhalt, den es bezeichnen sollte, so wie das, welches sich das Zeichen setzt, gleichgültig gegen dieses.

Von dieſer wandelbaren Sprache geht darum die Beobachtung endlich zum feſten Seyn zurück, und ſpricht ihrem Begriffe nach aus, daß die Aeußerlichkeit, nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, ſondern als todtes Ding die äußere und unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes ſey. Was von der allererſten Beobachtung der unorganiſchen Natur aufgehoben wurde, daß nämlich der Begriff als Ding vorhanden ſeyn ſollte, ſtellt dieſe letzte Weiſe ſo her, daß ſie die Wirklichkeit des Geiſtes ſelbſt zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausgedrückt, dem todten Seyn die Bedeutung des Geiſtes giebt. — Die Beobachtung iſt damit dazu gekommen, es auszuſprechen, was unſer Begriff von ihr war, daß nämlich die Gewißheit der Vernunft ſich ſelbſt als gegenſtändliche Wirklichkeit ſucht. — Man meint zwar dabei wohl nicht, daß der Geiſt, der von einem Schädel vorgeſtellt wird, als Ding ausgeſprochen werde; es ſoll kein Materialismus, wie man es nennt, in dieſem Gedanken liegen, ſondern der Geiſt vielmehr noch etwas anderes als dieſe Knochen ſeyn; aber er iſt, heißt ſelbſt nichts anderes, als, er iſt ein Ding. Wenn das Seyn als ſolches oder Dingſeyn von dem Geiſte prädicirt wird, ſo iſt darum der wahrhafte Ausdruck hiervon, daß er ein ſolches wie ein Knochen iſt. Es muß daher für höchſt wichtig angeſehen werden, daß der wahre Ausdruck davon, daß vom Geiſte rein geſagt wird, er iſt, ſich gefunden hat. Wenn ſonſt vom Geiſte geſagt wird, er iſt, hat ein Seyn, iſt ein Ding, eine einzelne Wirklichkeit, ſo wird damit nicht etwas gemeint, das man ſehen, oder in die Hand nehmen, ſtoßen und ſo fort, kann, aber geſagt wird ein ſolches, und was in Wahrheit geſagt wird, drückt ſich hiermit ſo aus, daß das Seyn des Geiſtes ein Knochen iſt.

Dieß Reſultat hat nun eine gedoppelte Bedeutung, einmal ſeine wahre, inſofern es eine Ergänzung des Reſultats der vorhergehenden Bewegung des Selbſtbewußtſeyns iſt. Das unglückliche Selbſtbewußtſeyn entäußerte ſich ſeiner Selbſtſtändigkeit und rang ſein Fürſichſeyn zum Dinge heraus. Es kehrte dadurch

aus dem Selbstbewußtseyn in das Bewußtseyn zurück, d. h. in das Bewußtseyn, für welches der Gegenstand ein Seyn, ein Ding ist; — aber dieß, was Ding ist, ist das Selbstbewußtseyn; es ist also die Einheit des Ich und des Seyns, die Kategorie. Indem der Gegenstand für das Bewußtseyn so bestimmt ist, hat es Vernunft. Das Bewußtseyn, so wie das Selbstbewußtseyn ist an sich eigentlich Vernunft; aber nur von dem Bewußtseyn, dem der Gegenstand als die Kategorie sich bestimmt hat, kann gesagt werden, daß es Vernunft habe; — hiervon aber ist noch das Wissen, was Vernunft ist, unterschieden. — Die Kategorie, welche die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen ist, muß beide Formen durchlaufen, und das beobachtende Bewußtseyn ist eben dieses, dem sie sich in der Form des Seyns darstellt. In seinem Resultate spricht das Bewußtseyn dasjenige, dessen bewußtlose Gewißheit es ist, als Satz aus, — den Satz, der im Begriffe der Vernunft liegt. Er ist das unendliche Urtheil, daß das Selbst ein Ding ist, — ein Urtheil, das sich selbst aufhebt. — Durch dieses Resultat ist also bestimmt zur Kategorie dieß hinzugekommen, daß sie dieser sich aufhebende Gegensatz ist. Die reine Kategorie, welche in der Form des Seyns oder der Unmittelbarkeit für das Bewußtseyn ist, ist der noch unvermittelte, nur vorhandene Gegenstand, und das Bewußtseyn ein ebenso unvermitteltes Verhalten. Das Moment jenes unendlichen Urtheils ist der Uebergang der Unmittelbarkeit in die Vermittelung oder Negativität. Der vorhandene Gegenstand ist daher als ein negativer bestimmt, das Bewußtseyn aber als Selbstbewußtseyn gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des Seyns im Beobachten durchlaufen hat, ist jetzt in der Form des Fürsichseyns gesetzt; das Bewußtseyn will sich nicht mehr unmittelbar finden, sondern durch seine Thatigkeit sich selbst hervorbringen. Es selbst ist sich der Zweck seines Thuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war.

Die andere Bedeutung des Resultats ist die schon betrachtete

des begrifflosen Beobachtens. Dieses weiß sich nicht anders zu fassen und auszusprechen, als daß es unbefangen den Knochen, wie er sich als sinnliches Ding findet, das seine Gegenständlichkeit für das Bewußtseyn nicht zugleich verliert, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns aussagt. Es hat aber auch darüber, daß es dieß sagt, keine Klarheit des Bewußtseyns, und faßt seinen Satz nicht in der Bestimmtheit seines Subjects und Prädicats und der Beziehung derselben, noch weniger in dem Sinne des unendlichen sich selbst auflösenden Urtheils und des Begriffs. — Es verbirgt sich vielmehr aus einem tiefer liegenden Selbstbewußtseyn des Geistes, das hier als eine natürliche Honnetetät erscheint, die Schmählichkeit des begrifflosen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenlosigkeit selbst, mancherlei Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. s. w., die hier keinen Sinn haben, einzumischen, und durch Unterscheidungen, die von ihnen hergenommen sind, das Grelle des Satzes zu verstecken.

Gehirnfieber und dergleichen als das Seyn des Geistes betrachtet, sind schon eine gedachte nur hypothetische, — nicht daseyende, nicht gefühlte, gesehene, nicht die wahre Wirklichkeit; wenn sie da sind, wenn sie gesehen werden, sind sie todte Gegenstände und gelten dann nicht mehr für das Seyn des Geistes. Aber die eigentliche Gegenständlichkeit muß eine unmittelbare, sinnliche seyn, so daß der Geist in dieser als todten, — denn der Knochen ist das Todte, insofern es am Lebendigen selbst ist, — als wirklich gesetzt wird. — Der Begriff dieser Vorstellung ist, daß die Vernunft sich alle Dingheit, auch die rein gegenständliche selbst ist; sie ist aber dieß im Begriffe, oder der Begriff ist nur ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernern Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist, — wenn das sich selbst aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewußtseyn dieser

seiner Unendlichkeit genommen wird, sondern als ein bleibender Satz, und dessen Subject und Prädicat jedes für sich gelten, das Selbst als Selbst, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andere seyn soll. — Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegentheil entzweit, ein Gegensatz, der eben darum ebenso unmittelbar aufgehoben ist. Aber sich so als sich selbst und als ihr Gegentheil darbietend, und festgehalten in dem ganz einzelnen Momente dieses Auseinandertretens, ist sie unvernünftig aufgefaßt; und je reiner die Momente desselben sind, desto greller ist die Erscheinung dieses Inhalts, der allein entweder für das Bewußtseyn ist, oder von ihm unbefangen allein ausgesprochen wird. — Das Tiefe, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein vorstellendes Bewußtseyn treibt und es in diesem stehen läßt — und die Unwissenheit dieses Bewußtseyns, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens, das in der Vorstellung bleibende Bewußtseyn desselben aber verhält sich als Pissen.

B.

Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst.

Das Selbstbewußtseyn fand das Ding als sich, und sich als Ding; d. h. es ist für es, daß es an sich die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die unmittelbare Gewißheit, alle Realität zu seyn; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat, so daß seine Gegenständlichkeit nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen es selbst ist. — Der Gegenstand, auf welchen es sich positiv bezieht, ist daher ein Selbstbewußtseyn; er ist in

der Form der Dingheit, d. h. er ist selbstständig; aber es hat die Gewißheit, daß dieser selbstständige Gegenstand kein Fremdes für es ist; es weiß hiermit, daß es an sich von ihm anerkannt ist; es ist der Geist, der die Gewißheit hat in der Verdoppelung seines Selbstbewußtseyns und in der Selbstständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben. Diese Gewißheit hat sich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daß es an sich und in seiner innern Gewißheit sey, soll in sein Bewußtseyn treten, und für es werden.

Was die allgemeinen Stationen dieser Verwirklichung seyn werden, bezeichnet sich im Allgemeinen schon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Wege. Wie die beobachtende Vernunft in dem Elemente der Kategorie die Bewegung des Bewußtseyns, nämlich die sinnliche Gewißheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederholte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des Selbstbewußtseyns wieder durchlaufen, und aus der Selbstständigkeit in seine Freiheit übergehen. Zuerst ist diese thätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewußt, und muß als ein solches seine Wirklichkeit im Andern fordern und hervorbringen — alsdann aber, indem sich sein Bewußtseyn zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft, als an und für sich schon Anerkanntes bewußt, welches in seinem reinen Bewußtseyn alles Selbstbewußtseyn vereinigt; es ist das einfache geistige Wesen, das, indem es zugleich zum Bewußtseyn kommt, die reale Substanz ist, worin die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so daß sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreißen, und als eigene Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen, Daseyn und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.

Nehmen wir dieses Ziel, das der Begriff ist, der uns schon entstanden, nämlich das anerkannte Selbstbewußtseyn, das

in dem andern freien Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst, und eben darin seine Wahrheit hat — in seiner Realität auf, oder heben wir diesen noch innern Geist als die schon zu ihrem Daseyn gediehene Substanz heraus, so schließt sich in diesem Begriffe das Reich der Sittlichkeit auf. Denn diese ist nichts anderes als in der selbstständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich in einem andern Bewußtseyn so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, und daß es eben darin der Einheit mit ihm sich bewußt ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtseyn ist. Diese sittliche Substanz in der Abstraction der Allgemeinheit, ist sie nur das gedachte Gesetz; aber sie ist ebensosehr unmittelbar wirkliches Selbstbewußtseyn oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewußtseyn ist umgekehrt nur dieses seyende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseyns in seiner Einzelnheit als seines Seyns sich bewußt, indem sein Thun und Daseyn die allgemeine Sitte ist.

In dem Leben eines Volks hat in der That der Begriff der Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft, in der Selbstständigkeit des Andern die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen, oder diese von mir vorgefundene freie Dingheit eines Andern, welche das Negative Meiner selbst ist, als mein Fürmichseyn zum Gegenstande zu haben, — seine vollendete Realität. Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine Substanz, als die unwandelbare einfache Dingheit vorhanden, welche ebenso in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichseyn nicht nur an sich in der einfachen selbstständigen Substanz aufgelöst sind, sondern für sich selbst; sie sind sich bewußt diese einzelne selbstständige Wesen dadurch zu seyn, daß sie ihre Einzelnheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie dieß Allgemeine wieder das

Thun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.

Das rein einzelne Thun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, d. h. als seyende Einzelnheit hat. Daß selbst diese seine gemeinsten Functionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die Macht des ganzen Volks. — Nicht nur aber diese Form des Bestehens seines Thuns überhaupt hat es in der allgemeinen Substanz, sondern ebensosehr seinen Inhalt; was es thut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Thun Aller verschränkt. Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensosehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der Andern als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der Andern. — Wie der Einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewußten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält. — Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseyns, in der Negation ihrer selbst, ihre positive Bedeutung für sich zu seyn, gäbe. Diese Einheit des Seyns für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseyns, diese allgemeine Substanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber dieß seyende unwandelbare Wesen ist nichts anderes als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne ist, und thut; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine allgemeine gegenständliche Dingheit, sondern ebensosehr sich in ihr, oder als vereinzelt in seiner eigenen Individualität und in je-

dem ſeiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiſte hat daher jeder nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt, nichts anderes in der ſeyenden Wirklichkeit zu finden, als ſich ſelbſt; er iſt der Andern ſo gewiß als ſeiner. — Ich ſchaue es in allen an, daß ſie für ſich ſelbſt nur dieſe ſelbſtſtändigen Weſen ſind, als Ich es bin; Ich ſchaue die freie Einheit mit den Andern in ihnen ſo an, daß ſie wie durch Mich, ſo durch die Andern ſelbſt iſt. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freien Volke iſt darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; ſie iſt gegenwärtiger lebendiger Geiſt, worin das Individuum ſeine Beſtimmung, d. h. ſein allgemeines und einzelnes Weſen, nicht nur ausgeſprochen und als Dingheit vorhanden findet, ſondern ſelbſt dieſes Weſen iſt, und ſeine Beſtimmung auch erreicht hat. Die weiſeſten Männer des Alterthums haben darum den Ausſpruch gethan: daß die Weisheit und die Tugend darin beſtehen, den Sitten ſeines Volks gemäß zu leben.

Aus dieſem Glücke aber, ſeine Beſtimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches zunächſt nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geiſt iſt, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weiſe geſagt werden.

Die Vernunft muß aus dieſem Glücke heraustreten; denn nur an ſich oder unmittelbar iſt das Leben eines freien Volks die reale Sittlichkeit, oder ſie iſt eine ſeyende, und damit iſt auch dieſer allgemeine Geiſt ſelbſt ein Einzelner, das Ganze der Sitten und Geſetze, eine beſtimmte ſittliche Subſtanz, welche erſt in dem höheren Momente, nämlich im Bewußtſeyn über ihr Weſen, die Beſchränkung auszieht, und nur in dieſem Erkennen ihre abſolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Seyn; in dieſem iſt ſie theils eine beſchränkte, theils iſt die abſolute Beſchränkung eben dieß, daß der Geiſt in der Form des Seyns iſt.

Ferner ist daher das einzelne Bewußtseyn, wie es unmittelbar seine Existenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem sich der Geist nicht in seine abstracte Momente aufgelöst hat, und das sich also auch nicht als reine Einzelnheit für sich zu seyn weiß. Ist es aber zu diesem Gedanken gekommen, wie es muß, so ist diese unmittelbare Einheit mit dem Geiste oder sein Seyn in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich isolirt, ist sich nun das Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist. Das Moment dieser Einzelnheit des Selbstbewußtseyns ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Größe, die, wie sie für sich auftritt, in ihm ebenso unmittelbar sich auflöst und nur als Vertrauen zum Bewußtseyn kommt. Indem es sich so fixirt, — und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, muß selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, — so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenüber getreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstracte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses Ich sich die lebendige Wahrheit.

Oder das Selbstbewußtseyn hat dieses Glück noch nicht erreicht, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu seyn. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als inneres Wesen oder als die Abstraction gesetzt. — Oder er ist erst unmittelbar; unmittelbar seyend aber ist er einzeln; er ist das praktische Bewußtseyn, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich als Diesen, als sein seyendes Gegenbild zu erzeugen und sich dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewußt zu werden. Es hat die Gewißheit dieser Einheit; es gilt ihm, daß sie an sich oder daß diese Uebereinstimmung seiner und der Dingheit schon vorhanden ist, nur ihm noch durch es zu werden hat, oder daß sein Machen ebenso das

Finden derſelben iſt. Indem dieſe Einheit Glück heißt, wird dieß Individuum hiermit ſein Glück zu ſuchen von ſeinem Geiſte in die Welt hinausgeſchickt.

Wenn alſo die Wahrheit dieſes vernünftigen Selbſtbewußtſeyns für uns die ſittliche Subſtanz iſt, ſo iſt hier für es der Anfang ſeiner ſittlichen Welterfahrung. Von der Seite, daß es noch nicht zu jener geworden, bringt dieſe Bewegung auf ſie, und das, was in ihr ſich aufhebt, ſind die einzelnen Momente, die ihm iſolirt gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens oder Naturtriebs, der ſeine Befriedigung erreicht, welche ſelbſt der Inhalt eines neuen Triebes iſt. — Von der Seite aber, daß das Selbſtbewußtſeyn das Glück in der Subſtanz zu ſeyn verloren, ſind dieſe Naturtriebe mit Bewußtſeyn ihres Zwecks als der wahren Beſtimmung und Weſenheit verbunden; die ſittliche Subſtanz iſt zum ſelbſtloſen Prädicate herabgeſunken, deſſen lebendige Subjecte die Individuen ſind, die ihre Allgemeinheit durch ſich ſelbſt zu erfüllen, und für ihre Beſtimmung aus ſich zu ſorgen haben. — In jener Bedeutung alſo ſind jene Geſtalten das Werden der ſittlichen Subſtanz, und gehen ihr vor; in dieſer folgen ſie, und löſen es für das Selbſtbewußtſeyn auf, was ſeine Beſtimmung ſey; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit iſt, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derſelben in einen höheren über; nach dieſer aber die falſche Vorſtellung des Bewußtſeyns, das in ſie ſeine Beſtimmung ſetzt. Nach jener iſt das Ziel, das ſie erreichen, die unmittelbare ſittliche Subſtanz; nach dieſer aber das Bewußtſeyn derſelben, und zwar ein ſolches, das ſie als ſein eigenes Weſen weiß; und inſofern wäre dieſe Bewegung das Werden der Moralität, einer höheren Geſtalt als jene. Allein dieſe Geſtalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus, nämlich diejenige, welche in das Fürſichſeyn fällt, oder worin das Bewußtſeyn ſeine Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher ſie aus der Subſtanz ſelbſt hervorgeht. Da

e Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Ge-
ſatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu
den, ſo gelten ſie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte,
das Ziel, nach welchem ſie dringen, iſt die ſittliche Subſtanz.
r indem unſeren Zeiten jene Form derſelben näher liegt, in
cher ſie erſcheinen, nachdem das Bewußtſeyn ſein ſittliches Le-
verloren und es ſuchend jene Formen wiederholt, ſo mögen ſie
r in dem Ausdrucke dieſer Weiſe vorgeſtellt werden.

Das Selbſtbewußtſeyn, welches nur erſt der Begriff des
iſtes iſt, tritt dieſen Weg in der Beſtimmtheit an, ſich als ein-
er Geiſt das Weſen zu ſeyn, und ſein Zweck iſt alſo, ſich als
zelnes die Verwirklichung zu geben und als dieſes in ihr ſich
genießen.

In der Beſtimmung ſich als Fürſichſeyendes das
ſen zu ſeyn, iſt es die Negativität des Andern; in ſeinem
wußtſeyn tritt daher es ſelbſt als das Poſitive einem ſol-
gegenüber, das zwar iſt, aber für es die Bedeutung eines
htanſichſeyenden hat; das Bewußtſeyn erſcheint entzweit in
e vorgefundene Wirklichkeit, und in den Zweck, den es
ch Aufheben derſelben vollbringt, und ſtatt jener vielmehr
Wirklichkeit macht. Sein erſter Zweck iſt aber ſein un-
ittelbares abſtractes Fürſichſeyn, oder ſich als dieſes
nzelne in einem Andern oder ein anderes Selbſtbewußtſeyn
ſich anzuſchauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieſes
ecks iſt, ſtellt das Selbſtbewußtſeyn höher, und es iſt ſich nun-
r Zweck, inſofern es zugleich allgemeines iſt, und das Ge-
unmittelbar an ihm hat. In der Vollbringung dieſes
ſetzes ſeines Herzens erfährt es aber, daß das einzelne
ſen hierbei ſich nicht erhalten, ſondern das Gute nur durch die
opferung deſſelben ausgeführt werden kann, und es wird zur
gend. Die Erfahrung, welche ſie macht, kann keine andere
, als daß ihr Zweck an ſich ſchon ausgeführt iſt, das Glück
mittelbar im Thun ſelbſt ſich findet, und das Thun ſelbſt das

Louis XI
L'état c'
moi.

Gute ist. Der Begriff dieser ganzen Sphäre, daß die Dingheit das Fürsichseyn des Geistes selbst ist, wird in ihrer Bewegung für das Selbstbewußtseyn. Indem es ihn gefunden, ist es sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten Wirklichkeit mehr findet, und der nur dieß Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.

a. Die Lust und die Nothwendigkeit.

Das Selbstbewußtseyn, welches sich überhaupt die Realität ist, hat seinen Gegenstand an ihm selbst, aber als einen solchen, welchen es nur erst für sich hat, und der noch nicht seyend ist; das Seyn steht ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die seinige ist, gegenüber; und es geht darauf, durch Vollführung seines Fürsichseyns sich als anderes selbstständiges Wesen anzuschauen. Dieser erste Zweck ist, seiner als einzelnen Wesens in dem andern Selbstbewußtseyn bewußt zu werden, oder dieß Andere zu sich selbst zu machen; es hat die Gewißheit, daß an sich schon dieß Andere es selbst ist. — Insofern es aus der sittlichen Substanz und dem ruhigen Seyn des Denkens zu seinem Fürsichseyn sich erhoben, so hat es das Gesetz der Sitte und des Daseyns, die Kenntnisse der Beobachtung und die Theorie, als einen grauen eben verschwindenden Schatten hinter sich; denn dieß ist vielmehr ein Wissen von einem solchen, dessen Fürsichseyn und Wirklichkeit eine andere, als die des Selbstbewußtseyns ist. Es ist in es statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuß der Einzelnheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, als die wahre Wirklichkeit gilt.

Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben —

es hat dem Teufel ſich ergeben
und muß zu Grunde geh'n.

Es ſtürzt alſo ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht ſich weniger ſein Glück, als daß es daſſelbige unmittelbar nimmt und genießt. Die Schatten von Wiſſenſchaft, Geſetzen und Grundſätzen, die allein zwiſchen ihm und ſeiner eigenen Wirklichkeit ſtehen, verſchwinden, als ein lebloſer Nebel, der es nicht mit der Gewißheit ſeiner Realität aufnehmen kann; es nimmt ſich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebenſoſehr ſelbſt entgegen kommt, als ſie genommen wird.

Sein Thun iſt nur nach einem Momente ein Thun der Begierde; es geht nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenſtändlichen Weſens, ſondern nur auf die Form ſeines Andersſeyns oder ſeiner Selbſtſtändigkeit, die ein weſenloſer Schein iſt; denn an ſich gilt es ihm für daſſelbe Weſen, oder als ſeine Selbſtheit. Das Element, worin die Begierde und ihr Gegenſtand gleichgültig gegen einander und ſelbſtſtändig beſtehen, iſt das lebendige Daſeyn; der Genuß der Begierde hebt dieß, inſofern es ihrem Gegenſtande zukommt, auf. Aber hier iſt dieß Element, welches beiden die abgeſonderte Wirklichkeit giebt, vielmehr die Kategorie, ein Seyn, das weſentlich ein vorgeſtelltes iſt; es iſt daher das Bewußtſeyn der Selbſtſtändigkeit; — ſey es nun das natürliche, oder das zu einem Syſtem von Geſetzen ausgebildete Bewußtſeyn, welches die Individuen jedes für ſich erhält. Dieſe Trennung iſt nicht an ſich für das Selbſtbewußtſeyn, welches als ſeine eigene Selbſtheit das andere weiß. Es gelangt alſo zum Genuſſe der Luſt, zum Bewußtſeyn ſeiner Verwirklichung in einem als ſelbſtſtändig erſcheinenden Bewußtſeyn, oder zur Anſchauung der Einheit beider ſelbſtſtändigen Selbſtbewußtſeyn. Es erreicht ſeinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit deſſelben iſt. Es begreift ſich als dieſes einzelne fürſichſeyende Weſen,

aber die Verwirklichung dieſes Zwecks iſt ſelbſt das Aufheben deſſelben, denn es wird ſich nicht Gegenſtand als dieſes Einzelne, ſondern vielmehr als Einheit ſeiner ſelbſt und des anderen Selbſtbewußtſeyns, hiermit als aufgehobenes Einzelnes oder als Allgemeines.

Die genoſſene Luſt hat wohl die poſitive Bedeutung, ſich ſelbſt als gegenſtändliches Selbſtbewußtſeyn geworden zu ſeyn, aber ebenſoſehr die negative, ſich ſelbſt aufgehoben zu haben; und indem es ſeine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt ſeine Erfahrung als Widerſpruch in ſein Bewußtſeyn ein, worin die erreichte Wirklichkeit ſeiner Einzelnheit ſich von dem negativen Weſen vernichtet werden ſieht, das wirklichkeitslos jener leer gegenüberſteht und doch die verzehrende Macht deſſelben iſt. Dieſes Weſen iſt nichts anderes als der Begriff deſſen, was dieſe Individualität an ſich iſt. Sie iſt aber noch die ärmſte Geſtalt des ſich verwirklichenden Geiſtes; denn ſie iſt ſich erſt die Abſtraction der Vernunft, oder die Unmittelbarkeit der Einheit des Fürſich- und des Anſichſeyns; ihr Weſen iſt alſo nur die abſtracte Kategorie. Jedoch hat ſie nicht mehr die Form des unmittelbaren einfachen Seyns, wie dem beobachtenden Geiſte, wo ſie das abſtracte Seyn, oder als Fremdes geſetzt, die Dingheit überhaupt iſt. Hier iſt in dieſe Dingheit das Fürſichſeyn und die Vermittelung getreten. Sie tritt daher als Kreis auf, deſſen Inhalt die entwickelte reine Beziehung der einfachen Weſenheiten iſt. Die erlangte Verwirklichung dieſer Individualität beſteht daher in nichts anderem, als daß ſie dieſen Kreis von Abſtractionen aus der Eingeſchloſſenheit des einfachen Selbſtbewußtſeyns in das Element des Für-es-ſeyns, oder der gegenſtändlichen Ausbreitung herausgeworfen hat. Was dem Selbſtbewußtſeyn alſo in der genießenden Luſt als ſein Weſen zum Gegenſtande wird, iſt die Ausbreitung jener leeren Weſenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterſchiedes, und ihrer Beziehung; weiter hat der Gegenſtand, den die Individualität als

Dieſe Reflexion des Bewußtſeyns in ſich, die Nothwendigkeit als ſich zu wiſſen, iſt eine neue Geſtalt deſſelben.

b. Das Geſetz des Herzens, und der Wahnſinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbſtbewußtſeyn iſt, dies iſt für ſeine neue Geſtalt, worin es ſich ſelbſt als das Nothwendige iſt; es weiß unmittelbar das Allgemeine, oder das Geſetz in ſich zu haben; welches um dieſer Beſtimmung willen, daß es unmittelbar in dem Fürſichſeyn des Bewußtſeyns iſt, das Geſetz des Herzens heißt. Dieſe Geſtalt iſt für ſich als Einzelnheit Weſen, wie die vorige, aber ſie iſt um die Beſtimmung reicher, daß ihr dies Fürſichſeyn als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Geſetz alſo, das unmittelbar das eine des Selbſtbewußtſeyns iſt, oder ein Herz, das aber ein Geſetz an ihm hat, iſt der Zweck, den es zu verwirklichen geht. Es iſt zu ſehen, ob ſeine Verwirklichung dieſem Begriffe entſprechen; und ob es in ihr dieß ſein Geſetz als das Weſen erfahren wird.

Dieſem Herzen ſteht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen iſt das Geſetz nur erſt für ſich, noch nicht verwirklicht und alſo zugleich etwas Anderes, als der Begriff iſt. Dieſes Andere beſtimmt ſich dadurch als eine Wirklichkeit, die das Entgegengeſetzte des Zuverwirklichenden, hiermit der Widerſpruch des Geſetzes und der Einzelnheit iſt. Sie iſt alſo einer Seits ein Geſetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Geſetze des Herzens widerſpricht; — und anderer Seits eine unter ihr leidende Menſchheit, welche nicht dem Geſetze des Herzens folgt, ſondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan iſt. — Dieſe Wirklichkeit, die der jetzigen Geſtalt des Bewußtſeyns gegenüber erſcheint, iſt, wie erhellt, nichts anderes als das vorhergehende entzweite Verhältniß der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältniß einer grauſamen Nothwendigkeit, von welcher jene er-

dem liegt, was es thut, nämlich sein Leben sich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.

Dieser Uebergang seines lebendigen Seyns in die leblose Nothwendigkeit erscheint ihm daher als eine Verkehrung, die durch nichts vermittelt ist. Das Vermittelnde müßte das seyn, worin beide Seiten eins wären, das Bewußtseyn also das eine Moment im andern erkannte, seinen Zweck und Thun in dem Schicksale, und sein Schicksal in seinem Zwecke und Thun, sein eigenes Wesen in dieser Nothwendigkeit. Aber diese Einheit ist für dieß Bewußtseyn eben die Lust selbst, oder das einfache einzelne Gefühl, und der Uebergang von dem Momente dieses seines Zwecks in das Moment seines wahren Wesens für es ein reiner Sprung in das Entgegengesetzte; denn diese Momente sind nicht im Gefühle enthalten und verknüpft, sondern nur im reinen Selbst, das ein Allgemeines oder das Denken ist. Das Bewußtseyn ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Räthsel geworden, die Folgen seiner Thaten sind ihm nicht seine Thaten selbst; was ihm widerfährt, ist für es nicht die Erfahrung dessen, was es an sich ist; der Uebergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt, als Inhalt und Wesen des Bewußtseyns, das andere Mal als Gegenstand oder angeschautes Wesen seiner selbst. Die abstracte Nothwendigkeit gilt also für die nur negative unbegriffene Macht der Allgemeinheit, an welcher die Individualität zerschmettert wird.

Bis hierher geht die Erscheinung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns; das letzte Moment ihrer Existenz ist der Gedanke ihres Verlustes in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer selbst als eines sich absolut fremden Wesens. Das Selbstbewußtseyn an sich hat aber diesen Verlust überlebt; denn diese Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit ist sein eigenes Wesen.

Dieſe Reflexion des Bewußtſeyns in ſich, die Nothwendigkeit als ſich zu wiſſen, iſt eine neue Geſtalt deſſelben.

b. Das Geſetz des Herzens, und der Wahnſinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbſtbewußtſeyn iſt, dies iſt für ſeine neue Geſtalt, worin es ſich ſelbſt als das Nothwendige iſt; es weiß unmittelbar das Allgemeine, oder das Geſetz in ſich zu haben; welches um dieſer Beſtimmung willen, daß es unmittelbar in dem Fürſichſeyn des Bewußtſeyns iſt, das Geſetz des Herzens heißt. Dieſe Geſtalt iſt für ſich als Einzelnheit Weſen, wie die vorige, aber ſie iſt um die Beſtimmung reicher, daß ihr dies Fürſichſeyn als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Geſetz alſo, das unmittelbar das eine des Selbſtbewußtſeyns iſt, oder ein Herz, das aber ein Geſetz an ihm hat, iſt der Zweck, den es zu verwirklichen geht. Es iſt zu ſehen, ob ſeine Verwirklichung dieſem Begriffe entſprechen; und ob es in ihr dieß ſein Geſetz als das Weſen erfahren wird.

Dieſem Herzen ſteht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen iſt das Geſetz nur erſt für ſich, noch nicht verwirklicht und alſo zugleich etwas Anderes, als der Begriff iſt. Dieſes Andere beſtimmt ſich dadurch als eine Wirklichkeit, die das Entgegengeſetzte des Zuverwirklichenden, hiermit der Widerſpruch des Geſetzes und der Einzelnheit iſt. Sie iſt alſo einer Seits ein Geſetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Geſetze des Herzens widerſpricht; — und anderer Seits eine unter ihr leidende Menſchheit, welche nicht dem Geſetze des Herzens folgt, ſondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan iſt. — Dieſe Wirklichkeit, die der jetzigen Geſtalt des Bewußtſeyns gegenüber erſcheint, iſt, wie erhellt, nichts anderes als das vorhergehende entzweite Verhältniß der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältniß einer grauſamen Nothwendigkeit, von welcher jene er-

drückt wird. Für uns tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Gestalt gegenüber, weil diese an sich aus ihr entsprungen, das Moment, woraus sie herkommt, also nothwendig für sie ist; ihr aber erscheint es als ein Vorgefundenes, indem sie kein Bewußtseyn über ihren Ursprung hat, und ihr das Wesen ist, vielmehr für sich selbst oder das Negative gegen dieß positive Ansich zu seyn.

Diese dem Gesetze des Herzens widersprechende Nothwendigkeit, so wie das durch sie vorhandene Leiden, aufzuheben, darauf ist also diese Individualität gerichtet. Sie ist hiermit nicht mehr der Leichtsinn der vorigen Gestalt, die nur die einzelne Lust wollte, sondern die Ernsthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Lust in der Darstellung ihres vortrefflichen eigenen Wesens und in der Hervorbringung des Wohls der Menschheit sucht. Was sie verwirklicht, ist selbst das Gesetz, und ihre Lust zugleich die allgemeine aller Herzen. Beides ist ihr ungetrennt; ihre Lust das Gesetzmäßige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit, Bereitung ihrer einzelnen Lust. Denn innerhalb ihrer selbst ist unmittelbar die Individualität und das Nothwendige Eins; das Gesetz, Gesetz des Herzens. Die Individualität ist noch nicht aus ihrer Stelle gerückt, und die Einheit beider nicht durch die vermittelnde Bewegung derselben, noch nicht durch die Zucht zu Stande gekommen. Die Verwirklichung des unmittelbaren ungezogenen Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit.

Das Gesetz dagegen, welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt und frei für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden, oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses seiner selbst bei der Befolgung des Gesetzes, und in dem Mangel des Bewußtseyns der eignen Vortrefflichkeit bei der Uebertretung desselben. Weil jene gewalthabende göttliche und

menſchliche Ordnung von dem Herzen getrennt iſt, iſt ſie dieſem ein Schein, welcher das verlieren ſoll, was ihm noch zugeſellt iſt, nämlich die Gewalt und die Wirklichkeit. Sie mag in ihrem Inhalte wohl zufälliger Weiſe mit dem Geſetze des Herzens übereinſtimmen, und dann kann ſich dieſes ſie gefallen laſſen; aber nicht das Geſetzmäßige rein als ſolches iſt ihm das Weſen, ſondern daß es darin das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, daß es ſich darin befriedigt habe. Wo der Inhalt der allgemeinen Nothwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinſtimmt, iſt ſie auch ihrem Inhalte nach nichts an ſich, und muß dem Geſetze des Herzens weichen.

Das Individuum vollbringt alſo das Geſetz ſeines Herzens; es wird allgemeine Ordnung, und die Luſt zu einer an und für ſich geſetzmäßigen Wirklichkeit. Aber in dieſer Verwirklichung iſt es ihm in der That entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältniß, welches aufgehoben werden ſollte. Das Geſetz des Herzens hört eben durch ſeine Verwirklichung auf, Geſetz des Herzens zu ſeyn. Denn es erhält darin die Form des Seyns, und iſt nun allgemeine Macht, für welche dieſes Herz gleichgültig iſt, ſo daß das Individuum ſeine eigene Ordnung dadurch, daß es ſie aufſtellt, nicht mehr als die ſeinige findet. Durch die Verwirklichung ſeines Geſetzes bringt es daher nicht ſein Geſetz, ſondern, indem ſie an ſich die ſeinige, für es aber eine fremde iſt, nur dieß hervor, in die wirkliche Ordnung ſich zu verwickeln; und zwar in ſie als eine ihm nicht nur fremde ſondern feindliche Uebermacht. — Durch ſeine That ſetzt es ſich in oder vielmehr als das allgemeine Element der ſeyenden Wirklichkeit, und ſeine That ſoll ſelbſt nach ſeinem Sinne den Werth einer allgemeinen Ordnung haben. Aber damit hat es ſich von ſich ſelbſt frei gelaſſen, es wächſt als Allgemeinheit für ſich fort und reinigt ſich von der Einzelnheit; das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form ſeines unmittelbaren Fürſichſeyns erkennen will, erkennt ſich alſo nicht in dieſer freien Allgemeinheit,

während es ihr zugleich angehört, denn sie ist sein Thun. Dies Thun hat daher die verkehrte Bedeutung, der allgemeinen Ordnung zu widersprechen, denn seine That soll That seines einzelnen Herzens, nicht freie allgemeine Wirklichkeit seyn; und zugleich hat es sie in der That anerkannt, denn das Thun hat den Sinn, sein Wesen als freie Wirklichkeit zu setzen, d. h. die Wirklichkeit als sein Wesen anzuerkennen.

Das Individuum hat durch den Begriff seines Thuns die nähere Weise bestimmt, in welcher die wirkliche Allgemeinheit, der es sich angehörig gemacht, sich gegen es kehrt. Seine That gehört als Wirklichkeit dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese einzelne dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will. Es ist nicht irgend ein bestimmtes Gesetz, von dessen Aufstellung die Rede wäre, sondern die unmittelbare Einheit des einzelnen Herzens mit der Allgemeinheit ist der zum Gesetze erhobene und geltensollende Gedanke, daß in dem, was Gesetz ist, jedes Herz sich selbst erkennen muß. Aber nur das Herz dieses Individuums hat seine Wirklichkeit in seiner That, welche ihm sein Fürsichseyn oder seine Lust ausdrückt, gesetzt. Sie soll unmittelbar als Allgemeines gelten, d. h. sie ist in Wahrheit etwas Besonderes, und hat nur die Form der Allgemeinheit, sein besonderer Inhalt soll als solcher für allgemein gelten. Daher finden in diesem Inhalte die Andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das eines Andern vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche es aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte. Das Individuum findet also, wie zuerst nur das starre Gesetz, jetzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen.

Weil dies Bewußtseyn die Allgemeinheit nur erst als unmittelbare, und die Nothwendigkeit als Nothwendigkeit des Herzens kennt, ist ihm die Natur der Verwirklichung und der

eine von fanatiſchen Prieſtern, ſchwelgenden Deſpoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken ſich entſchädigenden Dienern derſelben erfundene und zum namenloſen Elende der betrogenen Menſchheit gehandhabte Verkehrung des Geſetzes des Herzens und ſeines Glücks. — Das Bewußtſeyn ſpricht in dieſer ſeiner Verrücktheit die Individualität als das Verrückende und Verkehrte aus, aber eine fremde und zufällige. Aber das Herz, oder die unmittelbar allgemeinſeynwollende Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt dieß Verrückende und Verkehrte ſelbſt, und ſein Thun nur die Hervorbringung deſſen, daß dieſer Widerſpruch ſeinem Bewußtſeyn wird. Denn das Wahre iſt ihm das Geſetz des Herzens, — ein bloß Gemeintes, das nicht, wie die beſtehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, ſondern vielmehr, wie es ſich dieſem zeigt, zu Grunde geht. Dieß ſein Geſetz ſollte Wirklichkeit haben; hierin iſt ihm das Geſetz als Wirklichkeit, als geltende Ordnung Zweck und Weſen, aber unmittelbar iſt ihm ebenſo die Wirklichkeit, eben das Geſetz als geltende Ordnung, vielmehr das Nichtige. — Ebenſo ſeine eigne Wirklichkeit, es ſelbſt als Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt ſich das Weſen; aber es iſt ihm Zweck ſie ſeyend zu ſetzen; es iſt ihm alſo unmittelbar vielmehr ſein Selbſt als Nichteinzelnes das Weſen, oder Zweck als Geſetz, eben darin als eine Allgemeinheit, welche es für ſein Bewußtſeyn ſelbſt ſey. — Dieſer ſein Begriff wird durch ſein Thun zu ſeinem Gegenſtande; ſein Selbſt erfährt es alſo vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als ſeine Wirklichkeit. Es iſt alſo nicht eine zufällige und fremde Individualität, ſondern eben dieſes Herz nach allen Seiten in ſich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende iſt, iſt nicht weniger dieſe allgemeine Ordnung, da ſie das Geſetz aller Herzen, d. h. des Verkehrten iſt, ſelbſt an ſich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es ausſprach; Einmal erweiſt ſie ſich in dem Widerſtande, welchen

beides in der Form des Wesens und seiner eigenen Wirklichkeit für es.

Indem es dieß Moment seines sich bewußten Untergangs und darin das Resultat seiner Erfahrung ausspricht, zeigt es sich als diese innere Verkehrung seiner selbst, als die Verrücktheit des Bewußtseyns, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist. — Die Verrücktheit kann nicht dafür gehalten werden, daß überhaupt etwas Wesenloses für wesentlich, etwas Nichtwirkliches für wirklich gehalten werde, so daß das, was für den einen wesentlich oder wirklich ist, es für einen andern nicht wäre, und das Bewußtseyn der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, oder der Wesenheit und Unwesenheit auseinander fielen. — Wenn etwas in der That für das Bewußtseyn überhaupt wirklich und wesentlich, für mich aber nicht ist, so habe ich in dem Bewußtseyn seiner Nichtigkeit zugleich, da ich Bewußtseyn überhaupt bin, das Bewußtseyn seiner Wirklichkeit, — und indem sie beide fixirt sind, so ist dieß eine Einheit, welche der Wahnsinn im Allgemeinen ist. In diesem ist aber nur ein Gegenstand für das Bewußtseyn verrückt; nicht das Bewußtseyn als solches in und für sich selbst. In dem Resultate des Erfahrens, das sich hier ergeben hat, ist aber das Bewußtseyn in seinem Gesetze sich seiner selbst, als dieses Wirklichen bewußt; und zugleich indem ihm eben dieselbe Wesenheit, dieselbe Wirklichkeit entfremdet ist, ist es als Sebstbewußtseyn, als absolute Wirklichkeit sich seiner Unwirklichkeit bewußt, oder die beiden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerspruche unmittelbar als sein Wesen, das also im Innersten verrückt ist.

Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wuth des Bewußtseyns, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und dies dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirft, und sie als ein Anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus, als

eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrogenen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glücks. — Das Bewußtseyn spricht in dieser seiner Verrücktheit die Individualität als das Verrückende und Verkehrte aus, aber eine fremde und zufällige. Aber das Herz, oder die unmittelbar allgemeinseynwollende Einzelnheit des Bewußtseyns ist dieß Verrückende und Verkehrte selbst, und sein Thun nur die Hervorbringung dessen, daß dieser Widerspruch seinem Bewußtseyn wird. Denn das Wahre ist ihm das Gesetz des Herzens, — ein bloß Gemeintes, das nicht, wie die bestehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, sondern vielmehr, wie es sich diesem zeigt, zu Grunde geht. Dieß sein Gesetz sollte Wirklichkeit haben; hierin ist ihm das Gesetz als Wirklichkeit, als geltende Ordnung Zweck und Wesen, aber unmittelbar ist ihm ebenso die Wirklichkeit, eben das Gesetz als geltende Ordnung, vielmehr das Nichtige. — Ebenso seine eigne Wirklichkeit, es selbst als Einzelnheit des Bewußtseyns ist sich das Wesen; aber es ist ihm Zweck sie seyend zu setzen; es ist ihm also unmittelbar vielmehr sein Selbst als Nichteinzelnes das Wesen, oder Zweck als Gesetz, eben darin als eine Allgemeinheit, welche es für sein Bewußtseyn selbst sey. — Dieser sein Begriff wird durch sein Thun zu seinem Gegenstande; sein Selbst erfährt es also vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als seine Wirklichkeit. Es ist also nicht eine zufällige und fremde Individualität, sondern eben dieses Herz nach allen Seiten in sich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende ist, ist nicht weniger diese allgemeine Ordnung, da sie das Gesetz aller Herzen, d. h. des Verkehrten ist, selbst an sich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es aussprach; Einmal erweist sie sich in dem Widerstande, welchen

das Gesetz eines Herzens an den andern Einzelnen findet, Gesetz aller Herzen zu seyn. Die bestehenden Gesetze werden gegen das Gesetz eines Individuums vertheidigt, weil sie nicht bewußtlose leere und todte Nothwendigkeit, sondern geistige Allgemeinheit und Substanz sind, worin diejenigen, an denen sie ihre Wirklichkeit hat, als Individuen leben, und ihrer selbst bewußt sind; so daß, wenn sie auch über diese Ordnung, als ob sie dem innern Gesetze zuwiderlaufe, klagen und die Meinungen des Herzens gegen sie halten, in der That mit ihrem Herzen an ihr als ihrem Wesen hängen; und wenn diese Ordnung ihnen genommen wird, oder sie selbst sich darausetzen, sie alles verlieren. Indem hierin eben die Wirklichkeit und Macht der öffentlichen Ordnung besteht, erscheint also diese als das sich selbst gleiche allgemein belebte Wesen, und die Individualität als die Form derselben. — Aber diese Ordnung ist ebenso das Verkehrte.

Denn darin, daß sie das Gesetz aller Herzen ist, daß alle Individuen unmittelbar dieses Allgemeine sind, ist sie eine Wirklichkeit, welche nur die Wirklichkeit der für sich seyenden Individualität, oder des Herzens ist. Das Bewußtseyn, welches das Gesetz seines Herzens aufstellt, erfährt also Widerstand von andern, weil es den ebenso einzelnen Gesetzen ihres Herzens widerspricht, und diese thun in ihrem Widerstande nichts anderes, als ihr Gesetz aufstellen und geltend machen. Das Allgemeine, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekämpfung aller gegen einander, worin jeder seine eigene Einzelnheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfährt, und durch die andern gegenseitig aufgelöst wird. Was öffentliche Ordnung scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelnheit der Andern ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch Andere verschwindet. Sie ist der Weltlauf, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine gemeinte Allgemeinheit, und dessen Inhalt vielmehr das we-

lose Spiel der Festsetzung der Einzelnheiten und ihrer Auf-
ung ist.

Betrachten wir beide Seiten der allgemeinen Ordnung gegen
ander, so hat die letztere Allgemeinheit zu ihrem Inhalte die
ruhige Individualität, für welche die Meinung, oder die Ein-
nheit Gesetz, das Wirkliche unwirklich, und das Unwirkliche das
irkliche ist. Sie ist aber zugleich die Seite der Wirklich-
it der Ordnung; denn ihr gehört das Fürsichseyn der Indi-
dualität an. — Die andere Seite ist das Allgemeine als
higes Wesen, aber eben darum nur als ein Inneres, das
ht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit ist, und nur durch
ufhebung der Individualität, welche sich die Wirklichkeit ange-
ßt hat, selbst wirklich werden kann. Diese Gestalt des Bewußt-
ns, sich in dem Gesetze, in dem an sich Wahren und Guten
ht als die Einzelnheit, sondern nur als Wesen zu werden, die
dividualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wissen,
d daher die Einzelnheit des Bewußtseyns aufopfern zu müssen,
die Tugend.

c. Die Tugend und der Weltlauf.

In der ersten Gestalt der thätigen Vernunft war das Selbst-
wußtseyn sich reine Individualität, und ihr gegenüber stand die
re Allgemeinheit. In der zweiten hatten die beiden Theile des
egensatzes, jeder die beiden Momente, Gesetz und Individuali-
t an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare
nheit, der andere ihre Entgegensetzung. Hier im Verhältnisse
r Tugend und des Weltlaufs sind beide Glieder, jedes Einheit
d Gegensatz dieser Momente, oder eine Bewegung des Gesetzes
d der Individualität gegen einander, aber eine entgegengesetzte.
jem Bewußtseyn der Tugend ist das Gesetz das Wesentliche
d die Individualität das Aufzuhebende, und also sowohl an ih-
m Bewußtseyn selbst als an dem Weltlaufe. An jenem ist die
gne Individualität in die Zucht unter das Allgemeine, das an

sich Wahre und Gute, zu nehmen; es bleibt aber darin noch persönliches Bewußtseyn; die wahre Zucht ist allein die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit, als die Bewährung, daß es in der That nicht noch an Einzelnheiten festgeblieben ist. In dieser einzelnen Aufopferung wird zugleich die Individualität an dem Weltlaufe vertilgt, denn sie ist auch einfaches beiden gemeinschaftliches Moment. — In diesem verhält sich die Individualität auf die verkehrte Weise, als sie am tugendhaften Bewußtseyn gesetzt ist, nämlich sich zum Wesen zu machen, und dagegen das an sich Gute und Wahre sich zu unterwerfen. — Der Weltlauf ist ferner ebenso für die Tugend nicht nur dieß durch die Individualität verkehrte Allgemeine, sondern die absolute Ordnung ist gleichfalls gemeinschaftliches Moment, an dem Weltlaufe nur nicht als seyende Wirklichkeit für das Bewußtseyn vorhanden, sondern das innere Wesen desselben. Sie ist daher nicht erst durch die Tugend eigentlich hervorzubringen, denn das Hervorbringen ist, als Thun, Bewußtseyn der Individualität, und diese vielmehr aufzuheben; durch dieses Aufheben aber wird dem Ansich des Weltlaufs gleichsam nur Raum gemacht, an und für sich selbst in die Existenz zu treten.

Der allgemeine Inhalt des wirklichen Weltlaufs hat sich schon ergeben; näher betrachtet ist er wieder nichts anderes als die beiden vorhergehenden Bewegungen des Selbstbewußtseyns. Aus ihnen ist die Gestalt der Tugend hervorgegangen; indem sie ihr Ursprung sind, hat sie sie vor sich; sie geht aber darauf, ihren Ursprung aufzuheben, und sich zu realisiren; oder für sich zu werden. Der Weltlauf ist also einer Seits die einzelne Individualität, welche ihre Lust und Genuß sucht, darin zwar ihren Untergang findet, und hiermit das Allgemeine befriedigt. Aber diese Befriedigung selbst, so wie die übrigen Momente dieses Verhältnisses, ist eine verkehrte Gestalt und Bewegung des Allgemeinen. Die Wirklichkeit ist nur die Einzelnheit der Lust und des Genusses, das Allgemeine aber ihr entgegengesetzt; eine Nothwendigkeit, welche

nur die leere Gestalt desselben, eine nur negative Rückwirkung und inhaltloses Thun ist. — Das andere Moment des Weltlaufs ist die Individualität, welche an und für sich Gesetz seyn will, und in dieser Einbildung die bestehende Ordnung stört; das allgemeine Gesetz erhält sich zwar gegen diesen Eigendünkel, und tritt nicht mehr als ein dem Bewußtseyn Entgegengesetztes und Leeres, nicht als eine todte Nothwendigkeit auf, sondern als Nothwendigkeit in dem Bewußtseyn selbst. Aber wie es als die bewußte Beziehung der absolut widersprechenden Wirklichkeit existirt, ist es die Verrücktheit; wie es aber als gegenständliche Wirklichkeit ist, ist es die Verkehrtheit überhaupt. Das Allgemeine stellt sich also wohl in beiden Seiten als die Macht ihrer Bewegung dar, aber die Existenz dieser Macht ist nur die allgemeine Verkehrung.

Von der Tugend soll es nun seine wahrhafte Wirklichkeit erhalten durch das Aufheben der Individualität, des Princips der Verkehrung; ihr Zweck ist, hiedurch den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen. Dieß wahre Wesen ist an dem Weltlaufe nur erst als sein Ansich, es ist noch nicht wirklich; und die Tugend glaubt es daher nur. Diesen Glauben geht sie zum Schauen zu erheben, ohne aber der Früchte ihrer Arbeit und Aufopferung zu genießen. Denn insofern sie Individualität ist, ist sie das Thun des Kampfes, den sie mit dem Weltlaufe eingeht; ihr Zweck und wahres Wesen aber ist die Besiegung der Wirklichkeit des Weltlaufs; die dadurch bewirkte Existenz des Guten ist hiermit das Aufhören ihres Thuns, oder des Bewußtseyns der Individualität. — Wie dieser Kampf selbst bestanden werde, was die Tugend in ihm erfährt, ob durch die Aufopferung, welche sie über sich nimmt, der Weltlauf unterliege, die Tugend aber siege, — dieß muß sich aus der Natur der lebendigen Waffen entscheiden, welche die Kämpfer führen. Denn die Waffen sind nichts anderes, als das Wesen der Kämpfer selbst, das nur für sie beide gegenseitig hervortritt. Ihre Waffen

haben sich hiermit schon aus dem ergeben, was an sich in diesem Kampfe vorhanden ist.

Das Allgemeine ist für das tugendhafte Bewußtseyn im Glauben, oder an sich wahrhaft; noch nicht eine wirkliche, sondern eine abstracte Allgemeinheit; an diesem Bewußtseyn selbst ist es als Zweck, an dem Weltlaufe als Inneres. In eben dieser Bestimmung stellt das Allgemeine sich auch an der Tugend für den Weltlauf dar; denn sie will das Gute erst ausführen, und giebt selbst es noch nicht für Wirklichkeit aus. Diese Bestimmtheit kann auch so betrachtet werden, daß das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauf auftritt, damit sich darstellt, als seyend für ein Anderes; als Etwas, das nicht an und für sich selbst ist, denn sonst würde es nicht durch Bezwingung seines Gegentheils sich erst seine Wahrheit geben wollen. Es ist nur erst für ein Anderes, heißt dasselbe, was vorher von ihm in der entgegengesetzten Betrachtung sich zeigte, nämlich es ist erst eine Abstraction, welche nur in dem Verhältnisse, nicht an und für sich, Realität hat.

Das Gute oder Allgemeine, wie es also hier auftritt, ist dasjenige, was die Gaben, Fähigkeiten, Kräfte genannt wird. Es ist eine Weise des Geistigen zu seyn, worin es als ein Allgemeines vorgestellt wird, das zu seiner Belebung und Bewegung des Princips der Individualität bedarf, und in dieser seine Wirklichkeit hat. Von diesem Princip, insofern es am Bewußtseyn der Tugend ist, wird dieß Allgemeine gut angewendet, von ihm aber, insofern es am Weltlauf ist, gemißbraucht; — ein passives Werkzeug, das von der Hand der freien Individualität regiert, gleichgültig gegen den Gebrauch, den sie von ihm macht, auch zur Hervorbringung einer Wirklichkeit gemißbraucht werden kann, die seine Zerstörung ist; eine leblose eigner Selbstständigkeit entbehrende Materie, die so oder auch anders und selbst zu ihrem Verderben geformt werden kann.

Indem dieß Allgemeine dem Bewußtseyn der Tugend, wie

dem Weltlaufe auf gleiche Weise zu Gebote steht, so ist nicht abzusehen, ob so ausgerüstet die Tugend das Laster besiegen werde. Die Waffen sind dieselben; sie sind diese Fähigkeiten und Kräfte. Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die ursprüngliche Einheit ihres Zwecks und des Wesens des Weltlaufs in den Hinterhalt gelegt, welcher dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen und an sich ihn vollbringen soll; so daß hierdurch in der That für den Ritter der Tugend sein eigenes Thun und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechterei ist, die er nicht für Ernst nehmen kann, weil er seine wahrhafte Stärke darin setzt, daß das Gute an und für sich selbst sey, d. h. sich selbst vollbringe, — eine Spiegelfechterei, die er auch nicht zum Ernste werden lassen darf. Denn dasjenige, was er gegen den Feind kehrt, und gegen sich gekehrt findet, und dessen Abnutzung und Beschädigung er sowohl an ihm selbst, als seinem Feinde daran wagt, soll nicht das Gute selbst seyn; denn für dessen Bewahrung und Ausführung kämpft er; sondern was daran gewagt wird, sind nur die gleichgültigen Gaben und Fähigkeiten. Allein diese sind in der That nichts anderes, als eben dasjenige individualitätslose Allgemeine selbst, welches durch den Kampf erhalten und verwirklicht werden soll. — Es ist aber zugleich durch den Begriff des Kampfes selbst unmittelbar bereits verwirklicht; es ist das Ansich, das Allgemeine; und seine Verwirklichung heißt nur dieses, daß es zugleich für ein Anderes sey. Die beiden oben angegebenen Seiten, nach deren jeder es zu einer Abstraction wurde, sind nicht mehr getrennt, sondern in und durch den Kampf ist das Gute auf beide Weisen zumal gesetzt. — Das tugendhafte Bewußtseyn tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauf als gegen ein dem Guten Entgegengesetztes; was er ihm hierin darbietet, ist das Allgemeine, nicht nur als abstractes Allgemeines, sondern als ein von der Individualität belebtes und für ein Anderes Seyendes, oder das wirkliche Gute. Wo also die Tugend den Weltlauf anfaßt, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des

haben sich hiermit schon aus dem ergeben, was
Kampfe vorhanden ist.

Das Allgemeine ist für das tugen
Glauben, oder an sich wahrhaft; noch
dern eine abstracte Allgemeinheit; a
ist es als Zweck, an dem Weltla
dieser Bestimmung stellt das Allg
für den Weltlauf dar; denn sie
und giebt selbst es noch nicht f
heit kann auch so betrachtet
dem Kampf gegen den F
seyend für ein Ande
sich selbst ist, denn
Gegentheils sich e
erst für ein A;
der entgegenge
Abstracti
sich, Real

auch
, und nicht
rn muß auch die
gegen sich selbst schützen,
uten, für welches sie in den

gegen ist nicht das Ansich, sondern die
das Wesen; seine Kraft also das negative
nem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern

T
jenig
Er

den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen
Hierdurch ist ihm der Sieg ebensosehr an ihm selbst gewiß,
durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt.
der Tugend an sich ist, ist dem Weltlaufe nur für ihn;
er ist frei von jedem Momente, das für sie fest und woran sie
gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daß es für
ihn nur als ein solches gilt, das er ebensowohl aufheben als be-
stehen lassen kann, in seiner Gewalt und damit auch den daran
befestigten tugendhaften Ritter. Dieser kann sich davon nicht als
von einem äußerlich umgeworfenen Mantel loswickeln, und durch
Hinterlassung desselben sich frei machen; denn es ihm das nicht
aufzugebende Wesen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das gute
Ansich dem Weltlaufe listigerweise in den Rücken fallen soll, so

g an sich nichtig. Der Weltlauf ist das wache
Bewußtseyn, das nicht von hinten an sich kom-
uthalben die Stirne bietet; denn er ist die-
ist, daß alles vor ihm steht. Das gute
nen Feind, so ist es in dem Kampfe,
es aber nicht für ihn, sondern
Werkzeug der Gaben und Fähig-
als Daseyn vorgestellt, wäre
weiß nicht wo, bleibendes

dem Weltlaufe besiegt, weil das
yen in der That ihr Zweck ist, und weil
irklichkeit ihr Thun auf Unterschieden be-
n in den Worten liegen. Sie wollte darin beste-
ch Aufopferung der Individualität das Gute zur
Wirklichkeit zu bringen, aber die Seite der Wirklichkeit ist
selbst nichts anderes, als die Seite der Individualität. Das
Gute sollte dasjenige seyn, was an sich, und dem, was ist,
entgegengesetzt ist, aber das Ansich ist, nach seiner Realität und
Wahrheit genommen, vielmehr das Seyn selbst. Das Ansich
ist zunächst die Abstraction des Wesens gegen die Wirklich-
keit; aber die Abstraction ist eben dasjenige, was nicht wahrhaft,
sondern nur für das Bewußtseyn ist; d. h. aber, es ist selbst
dasjenige, was wirklich genannt wird; denn das Wirkliche ist,
was wesentlich für ein Anderes ist; oder es ist das Seyn.
Das Bewußtseyn der Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede
des Ansich und des Seyns, der keine Wahrheit hat. — Der
Weltlauf sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die In-
dividualität zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Prin-
cip der Wirklichkeit; denn eben sie ist das Bewußtseyn, wo-
durch das Ansichseyende ebensosehr für ein Anderes ist; er
verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus
dem Nichts der Abstraction in das Seyn der Realität.

Guten selbst sind, das in alle Erscheinungen des Weltlaufs, als das Ansich des Weltlaufs, unzertrennlich verschlungen ist, und in der Wirklichkeit desselben auch sein Daseyn hat; er ist also für sie unverwundbar. Eben solche Existenzen des Guten und hiermit unverletzliche Verhältnisse sind alle Momente, welche von der Tugend selbst an ihr daran gesetzt und aufgeopfert werden sollten. Das Kämpfen kann daher nur ein Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern seyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eigenen, noch Verletzung des Fremden Statt finden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun ist, sein Schwerdt blank zu erhalten, sondern sie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann sie die ihrigen nicht gebrauchen, sondern muß auch die des Feindes unverletzt erhalten, und sie gegen sich selbst schützen, denn alle sind edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging.

Diesem Feinde dagegen ist nicht das Ansich, sondern die Individualität das Wesen; seine Kraft also das negative Princip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hierdurch ist ihm der Sieg ebensosehr an ihm selbst gewiß, als durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt. Was der Tugend an sich ist, ist dem Weltlaufe nur für ihn; er ist frei von jedem Momente, das für sie fest und woran sie gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daß es für ihn nur als ein solches gilt, das er ebensowohl aufheben als bestehen lassen kann, in seiner Gewalt und damit auch den daran befestigten tugendhaften Ritter. Dieser kann sich davon nicht als von einem äußerlich umgeworfenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlassung desselben sich frei machen; denn es ihm das nicht aufzugebende Wesen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das gute Ansich dem Weltlaufe listigerweise in den Rücken fallen soll, so

ist diese Hoffnung an sich nichtig. Der Weltlauf ist das wache seiner selbst gewisse Bewußtseyn, das nicht von hinten an sich kommen läßt, sondern allenthalben die Stirne bietet; denn er ist dieses, daß alles für ihn ist, daß alles vor ihm steht. Das gute Ansich aber, ist es für seinen Feind, so ist es in dem Kampfe, den wir gesehen haben; insofern es aber nicht für ihn, sondern an sich ist, ist es das passive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitslose Materie; als Daseyn vorgestellt, wäre es ein schlafendes und dahinten, man weiß nicht wo, bleibendes Bewußtseyn.

Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt, weil das abstracte unwirkliche Wesen in der That ihr Zweck ist, und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Thun auf Unterschieden beruht, die allein in den Worten liegen. Sie wollte darin bestehen, durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen, aber die Seite der Wirklichkeit ist selbst nichts anderes, als die Seite der Individualität. Das Gute sollte dasjenige seyn, was an sich, und dem, was ist, entgegengesetzt ist, aber das Ansich ist, nach seiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das Seyn selbst. Das Ansich ist zunächst die Abstraction des Wesens gegen die Wirklichkeit; aber die Abstraction ist eben dasjenige, was nicht wahrhaft, sondern nur für das Bewußtseyn ist; d. h. aber, es ist selbst dasjenige, was wirklich genannt wird; denn das Wirkliche ist, was wesentlich für ein Anderes ist; oder es ist das Seyn. Das Bewußtseyn der Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede des Ansich und des Seyns, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauf sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die Individualität zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Princip der Wirklichkeit; denn eben sie ist das Bewußtseyn, wodurch das Ansichseyende ebensosehr für ein Anderes ist; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem Nichts der Abstraction in das Seyn der Realität.

Guten selbst sind, das in alle Erscheinungen des Weltlaufs, als das Ansich des Weltlaufs, unzertrennlich verschlungen ist, und in der Wirklichkeit desselben auch sein Daseyn hat; er ist also für sie unverwundbar. Eben solche Existenzen des Guten und hiermit unverletzliche Verhältnisse sind alle Momente, welche von der Tugend selbst an ihr daran gesetzt und aufgeopfert werden sollten. Das Kämpfen kann daher nur ein Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern seyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eigenen, noch Verletzung des Fremden Statt finden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun ist, sein Schwerdt blank zu erhalten, sondern sie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann sie die ihrigen nicht gebrauchen, sondern muß auch die des Feindes unverletzt erhalten, und sie gegen sich selbst schützen, denn alle sind edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging.

Diesem Feinde dagegen ist nicht das Ansich, sondern die Individualität das Wesen; seine Kraft also das negative Princip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hierdurch ist ihm der Sieg ebensosehr an ihm selbst gewiß, als durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt. Was der Tugend an sich ist, ist dem Weltlaufe nur für ihn; er ist frei von jedem Momente, das für sie fest und woran sie gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daß es für ihn nur als ein solches gilt, das er ebensowohl aufheben als bestehen lassen kann, in seiner Gewalt und damit auch den daran befestigten tugendhaften Ritter. Dieser kann sich davon nicht als von einem äußerlich umgeworfenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlassung desselben sich frei machen; denn es ihm das nicht aufzugebende Wesen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das gute Ansich dem Weltlaufe listigerweise in den Rücken fallen soll, so

ist diese Hoffnung an sich nichtig. Der Weltlauf ist das wache einer selbst gewisse Bewußtseyn, das nicht von hinten an sich kommen läßt, sondern allenthalben die Stirne bietet; denn er ist dieses, daß alles für ihn ist, daß alles vor ihm steht. Das gute Ansich aber, ist es für seinen Feind, so ist es in dem Kampfe, den wir gesehen haben; insofern es aber nicht für ihn, sondern an sich ist, ist es das passive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitslose Materie; als Daseyn vorgestellt, wäre es ein schlafendes und dahinten, man weiß nicht wo, bleibendes Bewußtseyn.

Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt, weil das abstracte unwirkliche Wesen in der That ihr Zweck ist, und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Thun auf Unterschieden beruht, die allein in den Worten liegen. Sie wollte darin bestehen, durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen, aber die Seite der Wirklichkeit ist selbst nichts anderes, als die Seite der Individualität. Das Gute sollte dasjenige seyn, was an sich, und dem, was ist, entgegengesetzt ist, aber das Ansich ist, nach seiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das Seyn selbst. Das Ansich ist zunächst die Abstraction des Wesens gegen die Wirklichkeit; aber die Abstraction ist eben dasjenige, was nicht wahrhaft, sondern nur für das Bewußtseyn ist; d. h. aber, es ist selbst dasjenige, was wirklich genannt wird; denn das Wirkliche ist, was wesentlich für ein Anderes ist; oder es ist das Seyn. Das Bewußtseyn der Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede des Ansich und des Seyns, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauf sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die Individualität zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Princip der Wirklichkeit; denn eben sie ist das Bewußtseyn, wodurch das Ansichseyende ebensosehr für ein Anderes ist; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem Nichts der Abstraction in das Seyn der Realität.

leere Pfiffigkeit, sowie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind ebenso verschwunden, als der Zweck des Ansich und seine Rednerei.

Es ist also das Thun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Aeußerungen ist es, was ihnen, die sonst das todte Ansich wären, Leben giebt, das Ansich nicht ein unausgeführtes existenzloses und abstractes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität.

C.

Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewußtseyn hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige von ihm war, nämlich in der Gewißheit seiner selbst alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung vor der Einheit, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstractionen und Chimären verschwunden, die jenen ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewußtseyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für sich ihrer Realität gewiß, sich nicht mehr als Zweck im Gegensatze gegen die unmittelbar seyende Wirklichkeit erst hervorzubringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewußtseyns die Kategorie als solche hat. — Es ist nämlich die Bestimmung des für-sich seyenden oder negativen Selbstbewußtseyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; es fand eine Wirklichkeit vor, die das Negative seiner wäre, und durch deren Aufheben es erst sich seinen Zweck ver-

wirklichte. Indem aber Zweck und Ansichseyn als dasselbe sich ergeben hat, was das Seyn für Anderes und die vorgefundene Wirklichkeit ist, trennt sich die Wahrheit nicht mehr von der Gewißheit; es werde nun der gesetzte Zweck für die Gewißheit seiner selbst, und die Verwirklichung desselben für die Wahrheit, oder aber der Zweck für die Wahrheit, und die Wirklichkeit für die Gewißheit genommen; sondern das Wesen und der Zweck an und für sich selbst ist die Gewißheit der unmittelbaren Realität selbst, die Durchdringung des Ansich- und Fürsichseyns, des Allgemeinen und der Individualität; das Thun ist an ihm selbst seine Wahrheit und Wirklichkeit, und die Darstellung oder das Aussprechen der Individualität ist ihm Zweck an und für sich selbst.

Mit diesem Begriffe ist also das Selbstbewußtseyn aus den entgegengesetzten Bestimmungen, welche die Kategorie für es, und sein Verhalten zu ihr, als beobachtendes und dann als thätiges hatte, in sich zurückgegangen. Es hat die reine Kategorie selbst zu seinem Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewußt geworden. Die Rechnung ist dadurch mit seinen vorherigen Gestalten abgeschlossen; sie liegen hinter ihm in Vergessenheit, treten nicht als seine vorgefundene Welt gegenüber, sondern entwickeln sich nur innerhalb seiner selbst als durchsichtige Momente. Doch treten sie noch in seinem Bewußtseyn als eine Bewegung unterschiedener Momente auseinander, die sich noch nicht in ihre substantielle Einheit zusammengefaßt hat. Aber in allen hält es die einfache Einheit des Seyns und des Selbsts fest, die ihre Gattung ist. —

Das Bewußtseyn hat hiermit allen Gegensatz und alle Bedingung seines Thuns abgeworfen; es geht frisch von sich aus, und nicht auf ein Anderes, sondern auf sich selbst. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr selbst ist, ist der Stoff des Wirkens und der Zweck des Thuns an dem Thun selbst. Das Thun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises,

leere Pfiffigkeit, sowie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind ebenso verschwunden, als der Zweck des Ansich und seine Rednerei.

Es ist also das Thun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Aeußerungen ist es, was ihnen, die sonst das todte Ansich wären, Leben giebt, das Ansich nicht ein unausgeführtes existenzloses und abstractes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität.

C.

Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewußtseyn hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige von ihm war, nämlich in der Gewißheit seiner selbst alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung vor der Einheit, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstractionen und Chimären verschwunden, die jenen ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewußtseyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für sich ihrer Realität gewiß, sich nicht mehr als Zweck im Gegensatze gegen die unmittelbar seyende Wirklichkeit erst hervorzubringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewußtseyns die Kategorie als solche hat. — Es ist nämlich die Bestimmung des für-sich seyenden oder negativen Selbstbewußtseyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; es fand eine Wirklichkeit vor, die das Negative seiner wäre, und durch deren Aufheben es erst sich seinen Zweck ver-

durch eine Qualität. Dieſe Beſchränkung des Seyns jedoch kann das Thun des Bewußtſeyns nicht beſchränken, denn dieſes iſt hier ein vollendetes Sichaufſichſelbſtbeziehen; die Beziehung auf Anderes iſt aufgehoben, welche die Beſchränkung deſſelben wäre. Die urſprüngliche Beſtimmtheit der Natur iſt daher nur einfaches Princip, — ein durchſichtiges allgemeines Element, worin die Individualität ebenſo frei und ſichſelbſtgleich bleibt, als ſie darin ungehindert ihre Unterſchiede entfaltet, und reine Wechſelwirkung mit ſich in ihrer Verwirklichung iſt. Wie das unbeſtimmte Thierleben etwa dem Elemente des Waſſers, der Luft, oder der Erde, und innerhalb dieſer wieder beſtimmtern Prinzipien, ſeinen Odem einbläſt, alle ſeine Momente in ſie eintaucht, aber ſie jener Beſchränkung des Elements ungeachtet in ſeiner Macht und ſich in ſeinem Eins erhält, und als dieſe beſondere Organiſation daſſelbe allgemeine Thierleben bleibt.

Dieſe beſtimmte urſprüngliche Natur des in ihr frei und ganz bleibenden Bewußtſeyns erſcheint als der unmittelbare und einzige eigentliche Inhalt deſſen, was dem Individuum Zweck iſt; er iſt zwar beſtimmter Inhalt, aber er iſt überhaupt Inhalt nur, inſofern wir das Anſichſeyn iſolirt betrachten; in Wahrheit aber iſt er die von der Individualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie ſie das Bewußtſeyn als einzelnes an ihm ſelbſt hat, und zunächſt als ſeyend, noch nicht als thuend geſetzt iſt. Für das Thun aber iſt eines Theils jene Beſtimmtheit darum nicht Beſchränkung, über welche es hinauswollte, weil ſie als ſeyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des Elements iſt, worin es ſich bewegt; andern Theils aber iſt die Negativität Beſtimmtheit nur am Seyn; aber das Thun iſt ſelbſt nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Individualität iſt alſo die Beſtimmtheit aufgelöſ't in Negativität überhaupt, oder den Inbegriff aller Beſtimmtheit.

Die einfache urſprüngliche Natur nun tritt in dem Thun und dem Bewußtſeyn des Thuns in den Unterſchied, welcher die-

welcher frei im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt. Das Element, worin die Individualität ihre Gestalt darstellt, hat die Bedeutung eines reinen Aufnehmens dieser Gestalt; es ist der Tag überhaupt, dem das Bewußtseyn sich zeigen will. Das Thun verändert nichts, und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Uebersetzens aus dem Nichtgesehenwerden in das Gesehenwerden, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und sich darstellt, nichts anderes, als was dieses Thun schon an sich ist. Es ist an sich, — dieß ist seine Form als gedachter Einheit; und es ist wirklich, — dieß ist seine Form als seyender Einheit; es selbst ist Inhalt nur in dieser Bestimmung der Einfachheit gegen die Bestimmung seines Uebergehens und seiner Bewegung.

a. Das geistige Thierreich und der Betrug, oder die Sache selbst.

Diese an sich reale Individualität ist zuerst wieder eine einzelne und bestimmte; die absolute Realität, als welche sie sich weiß, ist daher, wie sie derselben sich bewußt wird, die abstracte allgemeine, welche ohne Erfüllung und Inhalt, nur der leere Gedanke dieser Kategorie ist. — Es ist zu sehen, wie dieser Begriff der an sich selbst realen Individualität in seinen Momenten sich bestimmt, und wie ihr ihr Begriff von ihr selbst in das Bewußtseyn tritt.

Der Begriff dieser Individualität, wie sie als solche für sich selbst alle Realität ist, ist zunächst Resultat; sie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargestellt, und ist hier unmittelbar als einfaches Ansichseyn gesetzt. Die Negativität aber, welche dasselbe ist, was als Bewegung erscheint, ist an dem einfachen Ansich als Bestimmtheit; und das Seyn oder das einfache Ansich wird ein bestimmter Umfang. Die Individualität tritt daher als ursprüngliche bestimmte Natur auf, als ursprüngliche Natur, denn sie ist an sich, — als ursprünglich-bestimmte, denn das Negative ist am Ansich, und dieses ist da-

urch eine Qualität. Dieſe Beſchränkung des Seyns jedoch kann as Thun des Bewußtſeyns nicht beſchränken, denn dieſes t hier ein vollendetes Sichauffichſelbſtbeziehen; die Beziehung uf Anderes iſt aufgehoben, welche die Beſchränkung deſſelben ire. Die urſprüngliche Beſtimmtheit der Natur iſt daher nur nfaches Princip, — ein durchſichtiges allgemeines Element, worin e Individualität ebenſo frei und ſichſelbſtgleich bleibt, als ſie urin ungehindert ihre Unterſchiede entfaltet, und reine Wechſelirkung mit ſich in ihrer Verwirklichung iſt. Wie das unbeſtimmte hierleben etwa dem Elemente des Waſſers, der Luft, oder der rde, und innerhalb dieſer wieder beſtimmtern Prinzipien, ſeinen dem einbläſt, alle ſeine Momente in ſie eintaucht, aber ſie jener eſchränkung des Elements ungeachtet in ſeiner Macht und ſich ſeinem Eins erhält, und als dieſe beſondere Organiſation ſſelbe allgemeine Thierleben bleibt.

Dieſe beſtimmte urſprüngliche Natur des in ihr frei und ng bleibenden Bewußtſeyns erſcheint als der unmittelbare und zige eigentliche Inhalt deſſen, was dem Individuum Zweck ; er iſt zwar beſtimmter Inhalt, aber er iſt überhaupt Inlt nur, inſofern wir das Anſichſeyn iſolirt betrachten; in ahrheit aber iſt er die von der Individualität durchdrungene ealität; die Wirklichkeit, wie ſie das Bewußtſeyn als einzelnes : ihm ſelbſt hat, und zunächſt als ſeyend, noch nicht als end geſetzt iſt. Für das Thun aber iſt eines Theils jene Bemmtheit darum nicht Beſchränkung, über welche es hinauswollte, il ſie als ſeyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des ements iſt, worin es ſich bewegt; andern Theils aber iſt die gativität Beſtimmtheit nur am Seyn; aber das Thun iſt bſt nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Indidualität iſt alſo die Beſtimmtheit aufgelöſ't in Negativität überupt, oder den Inbegriff aller Beſtimmtheit.

Die einfache urſprüngliche Natur nun tritt in dem Thun id dem Bewußtſeyn des Thuns in den Unterſchied, welcher die-

sem zukommt. Es ist zuerst als Gegenstand, und zwar als Gegenstand, wie er noch dem Bewußtseyn angehört, als Zweck vorhanden, und somit entgegengesetzt einer vorhandenen Wirklichkeit. Das andere Moment ist die Bewegung des als ruhend vorgestellten Zwecks, die Verwirklichung, als die Beziehung des Zwecks auf die ganz formelle Wirklichkeit, hiermit die Vorstellung des Ueberganges selbst, oder das Mittel. Das dritte ist endlich der Gegenstand, wie er nicht mehr Zweck, dessen das Thuende unmittelbar als des seinigen sich bewußt ist, sondern wie er aus ihm heraus und für es als ein Anderes ist. — Diese verschiedenen Seiten sind nun aber nach dem Begriffe dieser Sphäre so festzuhalten, daß der Inhalt in ihnen derselbe bleibt, und kein Unterschied hereinkommt, weder der Individualität und des Seyns überhaupt, noch des Zwecks gegen die Individualität als ursprüngliche Natur, noch gegen die vorhandene Wirklichkeit, ebenso nicht des Mittels gegen sie als absoluten Zweck, noch der bewirkten Wirklichkeit gegen den Zweck, oder die ursprüngliche Natur, oder das Mittel.

Fürs erste also ist die ursprünglich bestimmte Natur der Individualität, ihr unmittelbares Wesen noch nicht als thuend gesetzt, und heißt so besondere Fähigkeit, Talent, Charakter u. s. f. Diese eigenthümliche Tinktur des Geistes ist als der einzige Inhalt des Zwecks selbst, und ganz allein als die Realität zu betrachten. Stellte man sich das Bewußtseyn vor, als darüber hinausgehend, und einen andern Inhalt zur Wirklichkeit bringen wollend, so stellte man es sich vor, als ein Nichts in das Nichts hinarbeitend. — Dieß ursprüngliche Wesen ist ferner nicht nur Inhalt des Zwecks, sondern an sich auch die Wirklichkeit, welche sonst als gegebener Stoff des Thuns, als vorgefundene und im Thun zu bildende Wirklichkeit erscheint. Das Thun ist nämlich nur reines Uebersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seyns; das Ansichseyn jener dem Bewußtseyn entgegengesetzten Wirklichkeit ist zum bloßen leeren

Scheine herabgesunken. Dieß Bewußtseyn, indem es sich zum Handeln bestimmt, läßt sich also durch den Schein der vorhandenen Wirklichkeit nicht irre machen, und ebenso hat es sich aus dem Herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den ursprünglichen Inhalt seines Wesens zusammenzuhalten. — Dieser ursprüngliche Inhalt ist zwar erst für das Bewußtseyn, indem es ihn verwirklicht hat; der Unterschied aber eines solchen, das für das Bewußtseyn nur innerhalb seiner, und einer außer ihm an sich seyenden Wirklichkeit ist, ist hinweggefallen. — Nur daß für es sey, was es an sich ist, muß es handeln, oder das Handeln ist eben das Werden des Geistes als Bewußtseyn. Was es an sich ist, weiß es also aus seiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es scheint aber hiermit den Zweck seines Thuns nicht bestimmen zu können, ehe es gethan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtseyn ist, die Handlung vorher als die ganz seinige, d. h. als Zweck, vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck seyn muß, erst aus der That kennen lernt, aber um zu thun, vorher den Zweck haben muß. Eben darum aber hat es unmittelbar anzufangen, und unter welchen Umständen es sey, ohne weiteres Bedenken um Anfang, Mittel und Ende zur Thätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und an sich seyende Natur ist alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als Anfang ist sie in den Umständen des Handelns vorhanden, und das Interesse, welches das Individuum an Etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu thun ist. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu seyn scheint, ist an sich seine ursprüngliche Natur, welche nur den Schein eines Seyns hat, — einen Schein, der in dem Begriffe des sich entzweienden Thuns

liegt — aber als ſeine urſprüngliche Natur ſich in dem Intereſſe, das es an ihr findet, ausſpricht. — Ebenſo iſt das Wie, oder die Mittel an und für ſich beſtimmt. Das Talent iſt gleichfalls nichts anderes, als die beſtimmte urſprüngliche Individualität, betrachtet als inneres Mittel, oder Uebergang des Zweckes zur Wirklichkeit. Das wirkliche Mittel aber und der reale Uebergang iſt die Einheit des Talents, und der im Intereſſe vorhandenen Natur der Sache; jenes ſtellt am Mittel die Seite des Thuns, dieſes die Seite des Inhalts vor, beide ſind die Individualität ſelbſt, als Durchdringung des Seyns und des Thuns. Was alſo vorhanden iſt, ſind vorgefundene Umſtände, die an ſich die urſprüngliche Natur des Individuums ſind; alsdann das Intereſſe, welches ſie eben als das ſeinige oder als Zweck ſetzt; endlich die Verknüpfung und Aufhebung dieſes Gegenſatzes im Mittel. Dieſe Verknüpfung fällt ſelbſt noch innerhalb des Bewußtſeyns, und das ſo eben betrachtete Ganze iſt die eine Seite eines Gegenſatzes. Dieſer noch übrige Schein von Entgegenſetzung wird durch den Uebergang ſelbſt oder das Mittel aufgehoben; — denn es iſt Einheit des Aeußern und Innern, das Gegentheil der Beſtimmtheit, welche es als inneres Mittel hat, es hebt ſie alſo auf und ſetzt ſich, dieſe Einheit des Thuns und des Seyns ebenſo als Aeußeres, als die wirklich gewordene Individualität ſelbſt; d. i. die für ſie ſelbſt als das Seyende geſetzt iſt. Die ganze Handlung tritt auf dieſe Weiſe weder als die Umſtände, noch als Zweck, noch als Mittel, noch als Werk aus ſich heraus.

Mit dem Werke aber ſcheint der Unterſchied der urſprünglichen Naturen einzutreten; das Werk iſt wie die urſprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein Beſtimmtes; denn vom Thun frei entlaſſen als ſeyende Wirklichkeit, iſt die Negativität als Qualität an ihm. Das Bewußtſeyn aber beſtimmt ſich ihm gegenüber als dasjenige, welches die Beſtimmtheit als Negativität überhaupt, als Thun, an ihm hat; es iſt alſo das Allgemeine gegen

jene Beſtimmtheit des Werkes, kann es alſo mit andern vergleichen und hieraus die Individualitäten ſelbſt als verſchiedene faſſen; das in ſeinem Werke weiter übergreifende Individuum entweder als ſtärkere Energie des Willens, oder als reichere Natur, d. h. eine ſolche, deren urſprüngliche Beſtimmtheit weniger beſchränkt iſt; — eine andere hingegen als eine ſchwächere und dürftigere Natur. Gegen dieſen unweſentlichen Unterſchied der Größe würde das Gute und Schlechte einen abſoluten Unterſchied ausdrücken; aber hier findet dieſer nicht ſtatt. Was auf die eine oder andere Weiſe genommen würde, iſt auf gleiche Weiſe ein Thun und Treiben, ein ſich Darſtellen und Ausſprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu ſagen, was das Schlechte ſeyn ſollte. Was ein ſchlechtes Werk genannt würde, iſt das individuelle Leben einer beſtimmten Natur, die ſich darin verwirklicht; zu einem ſchlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas Leeres iſt, da er über das Weſen des Werkes, ein ſich Ausſprechen der Individualität zu ſeyn, hinausgeht und ſonſt, man weiß nicht was, daran ſucht und fordert. — Er könnte nur den vorhin angeführten Unterſchied betreffen; dieſer iſt aber an ſich, als Größenunterſchied, ein unweſentlicher; und hier beſtimmt darum, weil es verſchiedene Werke oder Individualitäten wären, die mit einander verglichen würden; aber dieſe gehen einander nichts an; jedes bezieht ſich nur auf ſich ſelbſt. Die urſprüngliche Natur iſt allein das Anſich, oder das, was als Maaßſtab der Beurtheilung des Werkes und umgekehrt zu Grunde gelegt werden könnte; beides aber entſpricht ſich einander, es iſt nichts für die Individualität, was nicht durch ſie, oder es giebt keine Wirklichkeit, die nicht ihre Natur und ihr Thun, und kein Thun noch Anſich derſelben, das nicht wirklich iſt, und nur dieſe Momente ſind zu vergleichen.

Es findet daher überhaupt weder Erhebung, noch Klage, noch Reue ſtatt; denn dergleichen alles kommt aus dem Gedanken her, der ſich einen andern Inhalt und ein anderes Anſich

einbildet, als die urſprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung iſt. Was es ſey, das es thut, und ihm wiederfährt, dieß hat es gethan, und iſt es ſelbſt; es kann nur das Bewußtſeyn des reinen Ueberſetzens *ſeiner ſelbſt* aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des *abſtracten Anſich* in die Bedeutung des *wirklichen* Seyns, und die Gewißheit haben, daß, was in dieſem ihm vorkommt, nichts anderes iſt, als was in jener ſchlief. Das Bewußtſeyn dieſer Einheit iſt zwar ebenfalls eine Vergleichung, aber was verglichen wird, hat eben nur den *Schein* des Gegenſatzes; ein Schein der Form, der für das Selbſtbewußtſeyn der Vernunft, daß die Individualität an ihr ſelbſt die Wirklichkeit iſt, nichts mehr als Schein iſt. Das Individuum kann alſo, da es weiß, daß es in ſeiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt in ihrer Wahrheit, und daß es alſo immer ſeinen Zweck erreicht, *nur Freude an ſich erleben*.

Dieß iſt der Begriff, welchen das Bewußtſeyn, das ſich ſeiner als abſoluter Durchdringung der Individualität und des Seyns gewiß iſt, von ſich macht; ſehen wir, ob er ſich ihm durch die Erfahrung beſtätigt, und ſeine Realität damit übereinſtimmt. Das Werk iſt die Realität, welche das Bewußtſeyn ſich giebt; es iſt dasjenige, worin das Individuum das für es iſt, was es *an ſich* iſt, und ſo daß das Bewußtſeyn, *für welches* es in dem Werke wird, nicht das beſondere, ſondern das *allgemeine* Bewußtſeyn iſt; es hat ſich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den beſtimmtheitsloſen Raum des Seyns hinausgeſtellt. Das von ſeinem Werke zurücktretende Bewußtſeyn iſt in der That das allgemeine, — weil es die *abſolute Negativität* oder das Thun in dieſem Gegenſatze wird, — gegen ſein Werk, welches das *beſtimmte* iſt; es geht alſo über ſich als Werk hinaus, und iſt ſelbſt der beſtimmtheitsloſe Raum, der ſich von ſeinem Werke nicht erfüllt findet. Wenn vorhin im Begriffe ſich doch

ihre Einheit erhielt, so geschah dieß eben dadurch, daß das Werk als seyendes Werk aufgehoben wurde. Aber es soll seyn, und es ist zu sehen, wie in seinem Seyn die Individualität seine Allgemeinheit erhalten, und sich zu befriedigen wissen wird. — Zunächst ist das gewordene Werk für sich zu betrachten. Es hat die ganze Natur der Individualität mitempfangen; sein Seyn ist daher selbst ein Thun, worin sich alle Unterschiede durchdringen und auflösen; das Werk ist also in ein Bestehen hinausgeworfen, worin die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur in der That gegen andere bestimmte Naturen sich herauskehrt, in sie eingreift, wie diese anderen in sie, und sich als verschwindendes Moment in dieser allgemeinen Bewegung verliert. Wenn innerhalb des Begriffs der an und für sich selbst realen Individualität alle Momente, Umstände, Zweck, Mittel, und die Verwirklichung einander gleich sind, und die ursprüngliche bestimmte Natur nur als allgemeines Element gilt, so kommt dagegen, indem dieß Element gegenständliches Seyn wird, seine Bestimmtheit als solche in dem Werke an den Tag, und erhält ihre Wahrheit in ihrer Auflösung. Näher stellt diese Auflösung sich so dar, daß in dieser Bestimmtheit das Individuum, als dieses, sich wirklich geworden ist; aber sie ist nicht nur Inhalt der Wirklichkeit, sondern ebenso Form derselben, oder die Wirklichkeit als solche überhaupt ist eben diese Bestimmtheit, dem Selbstbewußtseyn entgegengesetzt zu seyn. Von dieser Seite zeigt sie sich als die aus dem Begriffe verschwundene, nur vorgefundene fremde Wirklichkeit. Das Werk ist, d. h. es ist für andere Individualitäten, und für sie eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle sie die ihrige setzen müssen, um durch ihr Thun sich das Bewußtseyn ihrer Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder ihr durch ihre ursprüngliche Natur gesetztes Interesse an jenem Werke ist ein anderes als das eigenthümliche Interesse dieses Werkes, welches hierdurch zu etwas anderem gemacht ist. Das Werk ist also überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerspiel anderer Kräfte und Interessen ausgelöscht wird, und

vielmehr die Realität der Individualität als verschwindend, denn als vollbracht darstellt.

Es entsteht dem Bewußtseyn also in seinem Werke der Gegensatz des Thuns und des Seyns, welcher in den frühern Gestalten des Bewußtseyns zugleich der Anfang des Thuns war, hier nur Resultat ist. Er hat aber in der That gleichfalls zu Grunde gelegen, indem das Bewußtseyn als an sich reale Individualität an's Handeln ging; denn dem Handeln war die bestimmte ursprüngliche Natur als das Ansich vorausgesetzt, und das reine Vollbringen um des Vollbringens willen, hatte sie zum Inhalte. Das reine Thun ist aber die sich selbst gleiche Form, welcher hiermit die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur ungleich ist. Es ist hier, wie sonst, gleichgültig, welches von beiden Begriff, und welches Realität genannt wird; die ursprüngliche Natur ist das Gedachte oder das Ansich gegen das Thun, worin sie erst ihre Realität hat; oder die ursprüngliche Natur ist das Seyn ebensowohl der Individualität als solcher, wie ihrer als Werk, das Thun aber ist der ursprüngliche Begriff, als absoluter Uebergang, oder als das Werden. Diese Unangemessenheit des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt, erfährt das Bewußtseyn in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.

In diesem Grundwiderspruche des Werkes, das die Wahrheit dieser sich an sich realen Individualität ist, treten somit wieder alle Seiten derselben als widersprechend auf; oder das Werk, als der Inhalt der ganzen Individualität aus dem Thun, welches die negative Einheit ist, und alle Momente gefangen hält, in das Seyn herausgestellt, läßt sie nun frei; und im Elemente des Bestehens werden sie gleichgültig gegen einander. Begriff und Realität trennen sich also als Zweck, und als dasjenige, was die ursprüngliche Wesenheit ist. Es ist zufällig, daß der Zweck wahrhaftes Wesen habe, oder daß das Ansich zum Zwecke gemacht

werde. Ebenſo treten wieder Begriff und Realität als Uebergang in die Wirklichkeit, und als Zweck aus einander; oder es iſt zufällig, daß das den Zweck ausdrückende Mittel gewählt werde. Und endlich dieſe innere Momente zuſammen, ſie mögen in ſich eine Einheit haben oder nicht, das Thun des Individuums iſt wieder zufällig gegen die Wirklichkeit überhaupt; das Glück entſcheidet, ebenſowohl für einen ſchlecht beſtimmten Zweck und ſchlechtgewählte Mittel, als gegen ſie.

Wenn nun hiermit dem Bewußtſeyn an ſeinem Werke der Gegenſatz des Wollens und Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieſes Innerlichen zuſammen, und der Wirklichkeit ſelbſt wird, was überhaupt die Zufälligkeit ſeines Thuns in ſich befaßt, ſo iſt aber ebenſo auch die Einheit und die Nothwendigkeit deſſelben vorhanden; dieſe Seite greift über jene über, und die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns iſt ſelbſt nur eine zufällige Erfahrung. Die Nothwendigkeit des Thuns beſteht darin, daß Zweck ſchlechthin auf die Wirklichkeit bezogen iſt, und dieſe Einheit iſt der Begriff des Thuns; es wird gehandelt, weil das Thun an und für ſich ſelbſt das Weſen der Wirklichkeit iſt. In dem Werke ergiebt ſich zwar die Zufälligkeit, welche das Vollbrachtſeyn gegen das Wollen und Vollbringen hat, und dieſe Erfahrung, welche als die Wahrheit gelten zu müſſen ſcheint, widerſpricht jenem Begriffe der Handlung. Betrachten wir jedoch den Inhalt dieſer Erfahrung in ſeiner Vollſtändigkeit, ſo iſt er das verſchwindende Werk; was ſich erhält, iſt nicht das Verſchwinden, ſondern das Verſchwinden iſt ſelbſt wirklich und an das Werk geknüpft, und verſchwindet ſelbſt mit dieſem; das Negative geht mit dem Poſitiven, deſſen Negation es iſt, ſelbſt zu Grunde.

Dieß Verſchwinden des Verſchwindens liegt in dem Begriffe der an ſich realen Individualität ſelbſt; denn dasjenige, worin das Werk, oder was an ihm verſchwindet, und was demjenigen, was Erfahrung genannt worden, ſeine Uebermacht über den Begriff, den

die Individualität von sich selbst hat, geben sollte, ist die gegenständliche Wirklichkeit; sie aber ist ein Moment, welches auch in diesem Bewußtseyn selbst keine Wahrheit mehr für sich hat, diese besteht nur in der Einheit desselben mit dem Thun, und das wahre Werk ist nur jene Einheit des Thuns und des Seyns, des Wollens und Vollbringens. Dem Bewußtseyn ist also um der seinem Handeln zu Grunde liegenden Gewißheit willen die ihr entgegengesetzte Wirklichkeit selbst ein solches, welches nur für es ist; ihm als in sich zurückgekehrten Selbstbewußtseyn, dem aller Gegensatz verschwunden ist, kann er nicht mehr in dieser Form seines Fürsichseyns gegen die Wirklichkeit werden; sondern der Gegensatz und die Negativität, die an dem Werke zum Vorschein kommt, trifft hiermit nicht nur den Inhalt des Werkes oder auch des Bewußtseyns, sondern die Wirklichkeit als solche, und damit den nur durch sie und an ihr vorhandenen Gegensatz und das Verschwinden des Werkes. Auf diese Weise reflectirt sich also das Bewußtseyn in sich aus seinem vergänglichen Werke, und behauptet seinen Begriff und Gewißheit als das Seyende und Bleibende gegen die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns; es erfährt in der That seinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas für es, nicht das An- und Fürsich ist; es erfährt sie als verschwindendes Moment, und sie gilt ihm daher nur als Seyn überhaupt, dessen Allgemeinheit mit dem Thun dasselbe ist. Diese Einheit ist das wahre Werk; es ist die Sache selbst, welche sich schlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die Zufälligkeit des individuellen Thuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist.

Die Sache selbst ist diesen Momenten nur insofern entgegengesetzt, als sie isolirt gelten sollen, ist aber wesentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derselben; ebensowohl ein Thun, und als Thun reines Thun überhaupt, damit ebensosehr Thun dieses Individuums,

und dieß Thun als ihm noch angehörig im Gegensatze gegen die Wirklichkeit, als Zweck; ebenso ist sie der Uebergang aus dieser Bestimmtheit in die entgegengesetzte; und endlich eine Wirklichkeit, welche für das Bewußtseyn vorhanden ist. Die Sache selbst drückt hiermit die geistige Wesenheit aus, worin alle diese Momente aufgehoben sind als für sich geltende, also nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtseyn seine Gewißheit von sich selbst gegenständliches Wesen, eine Sache ist; der aus dem Selbstbewußtseyn als der seinige herausgeborne Gegenstand, ohne aufzuhören freier eigentlicher Gegenstand zu sein. — Das Ding der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbstbewußtsein allein seine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterschied eines Dinges und einer Sache. — Es wird eine der sinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung entsprechende Bewegung daran durchlaufen.

In der Sache selbst also, als der gegenständlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenständlichkeit selbst, ist dem Selbstbewußtsein sein wahrer Begriff von sich geworden, oder es ist zum Bewußtsein seiner Substanz gekommen. Es ist zugleich, wie es hier ist, ein so eben gewordenes und daher unmittelbares Bewußtsein derselben, und dieß ist die bestimmte Weise, in welcher das geistige Wesen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhaft realen Substanz gediehen ist. Die Sache selbst hat in diesem unmittelbaren Bewußtsein derselben die Form des einfachen Wesens, welches als Allgemeines alle seine verschiedenen Momente in sich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen sie als bestimmte Momente und frei für sich ist, und als diese freie einfache abstracte Sache selbst, als das Wesen gilt. Die verschiedenen Momente der ursprünglichen Bestimmtheit oder der Sache dieses Individuums, seines Zweckes, der Mittel, des Thuns selbst und der Wirklichkeit, sind für dieses Bewußtsein einer Seits einzelne Momente, welche es gegen die Sache selbst verlassen und aufgeben kann; anderer

Seits aber haben sie alle die Sache selbst nur so zum Wesen, daß sie als das abstracte Allgemeine derselben an jedem dieser verschiedenen Momente sich findet und Prädikat derselben sein kann. Sie selbst ist noch nicht das Subject, sondern dafür gelten jene Momente, weil sie auf die Seite der Einzelnheit überhaupt fallen, die Sache selbst aber nur erst das einfach Allgemeine ist. Sie ist die Gattung, welche sich in allen diesen Momenten als ihren Arten findet, und ebenso frei davon ist.

Das Bewußtseyn heißt ehrlich, welches eines Theils zu diesem Idealismus gekommen, den die Sache selbst ausdrückt, und andern Theils an ihr als dieser formalen Allgemeinheit das Wahre hat, dem es immer nur um sie zu thun ist, das sich daher in ihren verschiedenen Momenten oder Arten herumtreibt, und indem es sie in einem derselben oder in einer Bedeutung nicht erreicht, eben dadurch in dem andern ihrer habhaft wird, somit die Befriedigung in der That immer gewinnt, welche diesem Bewußtseyn seinem Begriffe nach zu Theil werden sollte. Es mag gehen, wie es will, so hat es die Sache selbst vollbracht und erreicht, denn sie ist als diese allgemeine Gattung jener Momente Prädicat Aller.

Bringt es einen Zweck nicht zur Wirklichkeit, so hat es ihn doch gewollt, d. h. es macht den Zweck als Zweck, das reine Thun, welches nichts thut, zur Sache selbst; und kann sich daher so ausdrücken und trösten, daß doch immer etwas gethan und getrieben worden ist. Da das Allgemeine selbst das Negative oder das Verschwinden unter sich enthält, so ist auch dieß, daß das Werk sich vernichtet, selbst sein Thun; es hat die Andern dazu gereizt, und findet in dem Verschwinden seiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böse Jungen in der Ohrfeige, die sie erhalten, sich selbst genießen, nämlich als Ursache derselben. Oder es hat die Sache selbst auszuführen auch nicht einmal versucht, und gar nichts gethan, so hat es nicht gemocht; die Sache selbst ist ihm eben Einheit seines Entschlusses und der Realität; es behauptet, daß die Wirk-

lichkeit nichts anderes wäre als ſein Mögen. — Es iſt endlich etwas ihm Intereſſantes überhaupt ohne ſein Zuthun geworden, ſo iſt ihm dieſe Wirklichkeit die Sache ſelbſt eben in dem Intereſſe, das es daran findet, ob ſie gleich nicht von ihm hervorgebracht worden iſt; iſt es ein Glück, das ihm perſönlich widerfahren, ſo hält es darauf als auf ſeine That und Verdienſt; iſt es ſonſt eine Weltbegebenheit, die es weiter nichts angeht, ſo macht es ſie ebenſo zu der ſeinigen, und thatloſes Intereſſe gilt ihm für Partei, die es dafür oder dawider genommen, und bekämpft oder gehalten hat.

Die Ehrlichkeit dieſes Bewußtſeyns, ſo wie die Befriedigung, die es allenthalben erlebt, beſteht, wie erhellt, in der That darin, daß es ſeine Gedanken, die es von der Sache ſelbſt hat, nicht zuſammenbringt. Die Sache ſelbſt iſt ihm ebenſowohl ſeine Sache, wie gar kein Werk, oder das reine Thun und der leere Zweck, oder auch eine thatloſe Wirklichkeit; es macht eine Bedeutung nach der andern zum Subjecte dieſes Prädicats, und vergißt die eine nach der andern. Jetzt im bloßen Gewollt-, oder auch im Nichtgemochthaben, hat die Sache ſelbſt die Bedeutung des leeren Zwecks, und der gedachten Einheit des Wollens und Vollbringens. Der Troſt über die Vernichtung des Zwecks, doch gewollt, oder doch rein gethan, ſo wie die Befriedigung, den Andern etwas zu thun gegeben zu haben, macht das reine Thun oder das ganz ſchlechte Werk zum Weſen, denn dasjenige iſt ein ſchlechtes zu nennen, welches gar keines iſt. Endlich beim Glücksfall, die Wirklichkeit vorzufinden, wird dieſes Seyn ohne That zur Sache ſelbſt.

Die Wahrheit dieſer Ehrlichkeit aber iſt, nicht ſo ehrlich zu ſeyn, als ſie ausſieht. Denn ſie kann nicht ſo gedankenlos ſeyn, dieſe verſchiedenen Momente in der That ſo auseinander fallen zu laſſen, ſondern ſie muß das unmittelbare Bewußtſeyn über ihren Gegenſatz haben, weil ſie ſich ſchlechthin auf einander beziehen. Das reine Thun iſt weſentlich Thun dieſes Individuums, und

dieſes Thun iſt ebenſo weſentlich eine Wirklichkeit oder eine Sache. Umgekehrt iſt die Wirklichkeit weſentlich nur als ſein Thun, ſo wie als Thun überhaupt; und ſein Thun iſt zugleich nur wie Thun überhaupt, ſo auch Wirklichkeit. Indem es ihm alſo nur um die Sache ſelbſt als abſtracte Wirklichkeit zu thun ſcheint, iſt auch dieß vorhanden, daß es ihm um ſie als ſein Thun zu thun iſt. Aber ebenſo, indem es ihm nur ums Thun und Treiben zu thun iſt, iſt es ihm damit nicht Ernſt, ſondern es ihm um eine Sache zu thun, und um die Sache als die ſeinige. Indem es endlich nur ſeine Sache und ſein Thun zu wollen ſcheint, iſt es wieder um die Sache überhaupt, oder die an und für ſich bleibende Wirklichkeit zu thun.

Wie die Sache ſelbſt und ihre Momente hier als Inhalt erſcheinen, ebenſo nothwendig ſind ſie auch als Formen an dem Bewußtſeyn. Sie treten als Inhalt nur auf, um zu verſchwinden, und jedes macht dem andern Platz. Sie müſſen daher in der Beſtimmtheit, als aufgehobene, vorhanden ſeyn; ſo aber ſind ſie Seiten des Bewußtſeyns ſelbſt. Die Sache ſelbſt iſt als das Anſich oder ſeine Reflexion in ſich vorhanden, die Verdrängung der Momente aber durch einander drückt ſich an ihm ſo aus, daß ſie nicht an ſich, ſondern nur für ein Anderes an ihm geſetzt ſind. Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgeſetzt, und für Andere vorgeſtellt; das Bewußtſeyn iſt aber zugleich daraus in ſich reflectirt, und das Entgegengeſetzte ebenſo in ihm vorhanden; es behält es für ſich, als das ſeinige. Es iſt zugleich auch nicht irgend eines derſelben, welches allein nur hinausgeſtellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, ſondern das Bewußtſeyn wechſelt mit ihnen ab; denn es muß das eine wie das andere zum Weſentlichen für ſich und für die Anderen machen. Das Ganze iſt die ſich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber dieß Ganze für dieß Bewußtſeyn nur als das einfache Weſen und damit als die Abſtraction der Sache ſelbſt

vorhanden iſt, fallen ſeine Momente als getrennte außer ihr und aus einander; und als Ganzes wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausſtellens und des Fürſichbehaltens erſchöpft und dargeſtellt. Indem in dieſer Abwechslung das Bewußtſeyn Ein Moment für ſich und als weſentliches in ſeiner Reflexion, ein anderes aber nur äußerlich an ihm oder für die Anderen hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten mit einander ein, worin ſie ſowohl ſich ſelbſt als ſich gegenſeitig, ſowohl betrügen als betrogen finden.

Eine Individualität geht alſo, etwas auszuführen; ſie ſcheint damit etwas zur Sache gemacht zu haben; ſie handelt, wird darin für Andere, und es ſcheint ihr um die Wirklichkeit zu thun zu ſeyn. Die Andern nehmen alſo das Thun derſelben für ein Intereſſe an der Sache als ſolcher, und für den Zweck, daß die Sache an ſich ausgeführt ſey; gleichgültig, ob von der erſten Individualität, oder von ihnen. Indem ſie hiernach dieſe Sache ſchon von ihnen zu Stande gebracht aufzeigen, oder wo nicht, ihre Hülfe anbieten und leiſten, ſo iſt jenes Bewußtſeyn vielmehr da heraus, wo ſie meinen, daß es ſey; es iſt ſein Thun und Treiben, was es bei der Sache intereſſirt, und indem ſie inne werden, daß dieß die Sache ſelbſt war, finden ſie ſich alſo getäuſcht. — Aber in der That war ihr Herbeieilen, um zu helfen, ſelbſt nichts anderes, als daß ſie ihr Thun, nicht die Sache ſelbſt, ſehen und zeigen wollten; d. h. ſie wollten die Andern auf eben die Weiſe betrügen, als ſie ſich betrogen worden zu ſeyn beſchweren. — Indem es nun jetzt herausgekehrt iſt, daß das eigne Thun und Treiben, das Spiel ſeiner Kräfte, für die Sache ſelbſt gilt, ſo ſcheint das Bewußtſeyn ſein Weſen für ſich, nicht für die Andern, zu treiben, und nur bekümmert um das Thun als das ſeinige, nicht um es als ein Thun der Andern, hiermit die Andern ebenſo in ihrer Sache gewähren zu laſſen. Allein ſie irren ſich wieder; es iſt ſchon da heraus, wo ſie's zu ſeyn meinten. Es iſt ihm nicht um die Sache als

dieſe ſeine einzelne zu thun, ſondern um ſie als Sache, als Allgemeines, das für Alle iſt. Es miſcht ſich alſo in ihr Thun und Werk, und wenn es ihnen daſſelbe nicht mehr aus der Hand nehmen kann, intereſſirt es ſich wenigſtens dadurch dabei, daß es ſich durch Urtheilen zu thun macht; drückt es ihm den Stempel ſeiner Billigung und ſeines Lobes auf, ſo iſt dieß ſo gemeint, daß es am Werke nicht nur das Werk ſelbſt lobt, ſondern zugleich ſeine eigne Großmuth und Mäßigung, das Werk nicht als Werk und auch nicht durch ſeinen Tadel verdorben zu haben. Indem es ein Intereſſe am Werke zeigt, genießt es ſich ſelbſt darin; ebenſo iſt ihm das Werk, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben dieſen Genuß ſeines eignen Thuns, der ihm dadurch verſchafft wird. Die aber ſich durch dieſe Einmiſchung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr ſelbſt auf gleiche Weiſe betrügen. Sie geben ihr Thun und Treiben für etwas aus, das nur für ſie ſelbſt iſt, worin ſie nur ſich und ihr eignes Weſen bezweckten. Allein indem ſie etwas thun, und hiermit ſich darſtellen und dem Tage zeigen, widerſprechen ſie unmittelbar durch die That ihrem Vorgeben, den Tag ſelbſt, das allgemeine Bewußtſeyn und die Theilnahme Aller ausſchließen zu wollen; die Verwirklichung iſt vielmehr eine Ausſtellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache Aller wird, und werden ſoll.

Es iſt alſo ebenſo Betrug ſeiner ſelbſt und der Andern, wenn es nur um die reine Sache zu thun ſeyn ſoll; ein Bewußtſeyn, das eine Sache aufthut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die Andern, wie die Fliegen zu friſchaufgeſtellter Milch, herbeieilen und ſich dabei geſchäftig wiſſen wollen; und ſie an ihm, daß es ihm ebenſo nicht um die Sache als Gegenſtand, ſondern als um die ſeinige zu thun iſt. Hingegen, wenn nur das Thun ſelbſt, der Gebrauch der Kräfte und Fähigkeiten oder das Ausſprechen dieſer Individualität das Weſentliche ſeyn ſoll, ſo wird ebenſo gegenſeitig die Erfahrung gemacht, daß Alle ſich rühren und für

eingeladen halten, und ſtatt eines reinen Thuns, oder eines einzelnen eigenthümlichen Thuns vielmehr etwas, das ebenſowohl für Andere iſt, oder eine Sache ſelbſt aufgethan wurde. Es geſchieht in beiden Fällen daſſelbe, und hat nur einen verſchiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabei angenommen wurde und gelten ſollte. Das Bewußtſeyn erfährt beide Seiten als gleich weſentliche Momente, und hierin was die Natur der Sache ſelbſt iſt, nämlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Beſtehen entgegengeſetzt und die von dieſen Momenten als ihren Arten freie Gattung wäre, ſondern ein Weſen, deſſen Seyn das Thun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und deſſen Thun unmittelbar für Andere, oder eine Sache iſt, und nur Sache iſt als Thun Aller und Jeder; das Weſen, welches das Weſen aller Weſen, das geiſtige Weſen iſt. Das Bewußtſeyn erfährt, daß keins jener Momente Subject iſt, ſondern ſich vielmehr in der allgemeinen Sache ſelbſt auflöſ't; die Momente der Individualität, welche der Gedankenloſigkeit dieſes Bewußtſeyns nach einander als Subject galten, nehmen ſich in die einfache Individualität zuſammen, die als dieſe ebenſo unmittelbar allgemein iſt. Die Sache ſelbſt verliert dadurch das Verhältniß des Prädicats, und die Beſtimmtheit lebloſer abſtracter Allgemeinheit, ſie iſt vielmehr die von der Individualität durchdrungene Subſtanz; das Subject, worin die Individualität ebenſo als ſie ſelbſt oder als dieſe, wie als alle Individuen iſt, und das Allgemeine, das nur als dieß Thun Aller und Jeder ein Seyn iſt, eine Wirklichkeit darin, daß dieſes Bewußtſeyn ſie als ſeine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß. Die reine Sache ſelbſt iſt das, was ſich oben als die Kategorie beſtimmte, das Seyn das Ich, oder Ich das Seyn iſt, aber als Denken, welches vom wirklichen Selbſtbewußtſeyn ſich noch unterſcheidet; hier aber ſind die Momente des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, inſofern wir ſie ſeinen Inhalt, Zweck, Thun und

Wirklichkeit, wie inſofern wir ſie ſeine Form nennen, Fürſichſeyn und Seyn für Anderes, mit der einfachen Kategorie ſelbſt als Eins geſetzt, und ſie iſt dadurch zugleich aller Inhalt.

b. Die geſetzgebende Vernunft.

Das geiſtige Weſen iſt in ſeinem einfachen Seyn reines Bewußtſeyn und dieſes Selbſtbewußtſeyn. Die urſprünglich-beſtimmte Natur des Individuums hat ihre poſitive Bedeutung, an ſich das Element und der Zweck ſeiner Thätigkeit zu ſeyn, verloren; ſie iſt nur aufgehobnes Moment, und das Individuum ein Selbſt; als allgemeines Selbſt. Umgekehrt hat die formale Sache ſelbſt ihre Erfüllung an der thuenden ſich in ſich unterſcheidenden Individualität; denn die Unterſchiede dieſer machen den Inhalt jenes Allgemeinen aus. Die Kategorie iſt an ſich, als das Allgemeine des reinen Bewußtſeyns; ſie iſt ebenſo für ſich, denn das Selbſt des Bewußtſeyns iſt ebenſo ihr Moment. Sie iſt abſolutes Seyn, denn jene Allgemeinheit iſt die einfache Sichſelbſtgleichheit des Seyns.

Was alſo dem Bewußtſeyn der Gegenſtand iſt, hat die Bedeutung, das Wahre zu ſeyn; es iſt und gilt in dem Sinne, an und für ſich ſelbſt zu ſeyn und zu gelten; es iſt die abſolute Sache, welche nicht mehr von dem Gegenſatze der Gewißheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und ſeiner Realität leidet, ſondern deren Daſeyn die Wirklichkeit und das Thun des Selbſtbewußtſeyns iſt; dieſe Sache iſt daher die ſittliche Subſtanz; das Bewußtſeyn derſelben ſittliches Bewußtſeyn. Sein Gegenſtand gilt ihm ebenſo als das Wahre, denn es vereinigt Selbſtbewußtſeyn und Seyn in Einer Einheit; es gilt als das Abſolute, denn das Selbſtbewußtſeyn kann und will nicht mehr über dieſen Gegenſtand hinausgehen, weil es darin bei ſich ſelbſt iſt; es kann nicht, denn er iſt alles Seyn und Macht; — es will nicht, denn er iſt das Selbſt oder der Willen dieſes Selbſts. Er iſt der reale Gegenſtand an ihm ſelbſt als Gegenſtand, denn er hat den Unter-

schied des Bewußtseyns an ihm; er theilt sich in Massen, welche die bestimmten Gesetze des absoluten Wesens sind. Diese Massen aber trüben den Begriff nicht, denn in ihm bleiben die Momente des Seyns und reinen Bewußtseyns und des Selbsts eingeschlossen, — eine Einheit, welche das Wesen dieser Massen ausmacht, und in diesem Unterschiede diese Momente nicht mehr aus einander treten läßt.

Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem Andern gesucht werden, denn ein Anderes als das an und für sich seyende Wesen wäre nur das Selbstbewußtseyn selbst; aber es ist nichts Anderes als dieß Wesen, denn es selbst ist das Fürsichseyn dieses Wesens, welches eben darum die Wahrheit ist, weil es ebensosehr das Selbst des Bewußtseyns, als sein Ansich oder reines Bewußtseyn ist.

Indem das Selbstbewußtseyn sich als Moment des Fürsichseyns dieser Substanz weiß, drückt es also das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, daß die gesunde Vernunft unmittelbar weiß, was recht und gut ist. So unmittelbar sie es weiß, so unmittelbar gilt es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: dieß ist recht und gut. Und zwar dieß; es sind bestimmte Gesetze, es ist erfüllte inhaltsvolle Sache selbst.

Was sich so unmittelbar giebt, muß ebenso unmittelbar aufgenommen und betrachtet werden; wie von dem, was die sinnliche Gewißheit unmittelbar als seyend ausspricht, ist auch von dem Seyn, welches diese sittliche unmittelbare Gewißheit ausspricht, oder von den unmittelbar seyenden Massen des sittlichen Wesens zu sehen, wie sie beschaffen sind. Die Beispiele einiger solcher Gesetze werden dieß zeigen, und indem wir sie in der Form von Aussprüchen der wissenden, gesunden Vernunft nehmen, haben wir nicht erst das Moment herbeizubringen, welches an ihnen, sie als unmittelbare sinnliche Gesetze betrachtet, geltend zu machen ist.

„Jeder soll die Wahrheit sprechen." — Bei dieser

als unbedingt ausgesprochenen Pflicht wird sogleich die Bedingung zugegeben werden: wenn er die Wahrheit weiß. Das Gebot wird hiermit jetzt so lauten: jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon. Die gesunde Vernunft, eben dieß sittliche Bewußtseyn, welches unmittelbar weiß, was recht und gut ist, wird auch erklären, daß diese Bedingung mit seinem allgemeinen Ausspruche schon so verbunden gewesen sey, daß sie jenes Gebot so gemeint habe. Damit giebt sie aber in der That zu, daß sie vielmehr schon unmittelbar im Aussprechen desselben dasselbe verletzte; sie sprach: jeder soll die Wahrheit sprechen; sie meinte aber, er solle sie sprechen nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon; d. h. sie sprach anders als sie meinte; und anders sprechen als man meint, heißt die Wahrheit nicht sprechen. Die verbesserte Unwahrheit oder Ungeschicklichkeit drückt sich nun so aus: jeder soll die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntniß und Ueberzeugung davon sprechen. — Damit aber hat sich das allgemein-nothwendige Ansichgeltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommene Zufälligkeit verkehrt. Denn daß die Wahrheit gesprochen wird, ist dem Zufalle, ob ich sie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgestellt; und es ist weiter nichts gesagt, als daß Wahres und Falsches durch einander, wie es kommt, daß es einer kennt, meint und begreift, gesprochen werden solle. Diese Zufälligkeit des Inhalts hat die Allgemeinheit nur an der Form eines Satzes, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und nothwendigen Inhalt, und widerspricht so durch Zufälligkeit desselben sich selbst. — Wird endlich der Satz so verbessert: daß die Zufälligkeit der Kenntniß und Ueberzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch gewußt werden solle; so wäre dieß ein Gebot, welches dem geradezu widerspricht, wovon ausgegangen wurde. Die gesunde Vernunft sollte zuerst unmittelbar die Fähigkeit haben,

die Wahrheit auszusprechen; jetzt aber ist gesagt, daß sie sie wissen solle, d. h. sie nicht unmittelbar auszusprechen wisse. — Von Seite des Inhalts betrachtet, so ist er in der Forderung, man solle die Wahrheit wissen, hinweggefallen; denn sie bezieht sich auf das Wissen überhaupt: man soll wissen; was gefordert ist, ist also vielmehr das von allem bestimmten Inhalte Freie. Aber hier war von einem bestimmten Inhalt, von einem Unterschiede an der sittlichen Substanz die Rede. Allein diese unmittelbare Bestimmung derselben ist ein solcher Inhalt, der sich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte, und in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhoben, so daß das Wissen als das Gesetz ausgesprochen wird, vielmehr verschwindet.

Ein anderes berühmtes Gebot ist: Liebe deinen Nächsten, als dich selbst. Es ist an den Einzelnen im Verhältnisse zu dem Einzelnen gerichtet, und behauptet es als ein Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen, oder als Verhältniß der Empfindung. Die thätige Liebe, — denn eine unthätige hat kein Seyn, und ist darum wohl nicht gemeint, — geht darauf, Uebel von einem Menschen abzusondern, und ihm Gutes zuzufügen. Zu diesem Behuf muß unterschieden werden, was an ihm das Uebel, was gegen dieß Uebel das zweckmäßige Gute, und was überhaupt ein Wohl ist; d. h. ich muß ihn mit Verstand lieben; unverständige Liebe wird ihm schaden, vielleicht mehr als Haß. Das verständige wesentliche Wohlthun ist aber in seiner reichsten und richtigsten Gestalt, das verständige allgemeine Thun des Staats, — ein Thun, mit welchem verglichen das Thun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so Geringfügiges wird, daß es fast nicht der Mühe werth ist, davon zu sprechen. Jenes Thun ist dabei von so großer Macht, daß, wenn das einzelne Thun sich ihm entgegensetzen, und entweder geradezu für sich Verbrechen seyn oder einem Andern zu Liebe das Allgemeine um das Recht und den Antheil, welchen es an ihm hat, betrügen wollte, es überhaupt unnütz seyn und unwiderstehlich zerstört werden würde. Es bleibt

dem Wohlthun, welches Empfindung iſt, nur die Bedeutung eines ganz einzelnen Thuns, einer Nothhülfe, die ebenſo zufällig als augenblicklich iſt. Der Zufall beſtimmt nicht nur ſeine Gelegenheit, ſondern auch dieß, ob es überhaupt ein Werk iſt, ob es nicht ſogleich wieder aufgelöſ't und ſelbſt vielmehr in Uebel verkehrt wird. Dieſes Handeln alſo zum Wohl Anderer, das als nothwendig ausgeſprochen wird, iſt ſo beſchaffen, daß es vielleicht exiſtiren kann, vielleicht auch nicht; daß, wenn der Fall zufälliger Weiſe ſich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut iſt, vielleicht auch nicht. Dieß Geſetz hat hiermit ebenſowenig einen allgemeinen Inhalt als das erſte, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als abſolutes Sittengeſetz ſollte, etwas aus, das an und für ſich iſt. Oder ſolche Geſetze bleiben nur beim Sollen ſtehen, haben aber keine Wirklichkeit; ſie ſind nicht Geſetze, ſondern nur Gebote.

Es erhellt aber in der That aus der Natur der Sache ſelbſt, daß auf einen allgemeinen abſoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß; denn der einfachen Subſtanz (und ihr Weſen iſt dieß Einfache zu ſeyn) iſt jede Beſtimmtheit, die an ihr geſetzt wird, ungemäß. Das Gebot in ſeiner einfachen Abſolutheit ſpricht ſelbſt unmittelbares ſittliches Seyn aus; der Unterſchied, der an ihm erſcheint, iſt eine Beſtimmtheit, und alſo ein Inhalt, der unter der abſoluten Allgemeinheit dieſes einfachen Seyns ſteht. Indem hiermit auf einen abſoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß, kann ihm nur die formale Allgemeinheit, oder dieß, daß es ſich nicht widerſpreche, zukommen; denn die inhaltsloſe Allgemeinheit iſt die formale, und abſoluter Inhalt heißt ſelbſt ſo viel, als ein Unterſchied, der keiner iſt, oder als Inhaltsloſigkeit.

Was dem Geſetzgeben übrig bleibt, iſt alſo die reine Form der Allgemeinheit oder in der That die Tautologie des Bewußtſeyns, welche dem Inhalt gegenübertritt, und ein Wiſſen

nicht von dem Seyenden, oder eigentlichen Inhalte, ſondern von dem Weſen oder der Sichſelbſtgleichheit deſſelben iſt.

Das ſittliche Weſen iſt hiermit nicht unmittelbar ſelbſt ein Inhalt, ſondern nur ein Maaßſtab, ob ein Inhalt fähig ſey, Geſetz zu ſeyn oder nicht, indem er ſich nicht ſelbſt widerſpricht. Die geſetzgebende Vernunft iſt zu einer nur prüfenden Vernunft herabgeſetzt.

c. Geſetzprüfende Vernunft.

Ein Unterſchied an der einfachen ſittlichen Subſtanz iſt eine Zufälligkeit für ſie, welche wir an dem beſtimmten Gebote als Zufälligkeit des Wiſſens der Wirklichkeit und des Thuns hervortreten ſahen. Die Vergleichung jenes einfachen Seyns und der ihm nicht entſprechenden Beſtimmtheit fiel in uns; und die einfache Subſtanz hat ſich darin formale Allgemeinheit oder reines Bewußtſeyn zu ſeyn gezeigt, das frei von dem Inhalte ihm gegenübertritt, und ein Wiſſen von ihm als dem beſtimmten iſt. Dieſe Allgemeinheit bleibt auf dieſe Weiſe daſſelbe, was die Sache ſelbſt war. Aber ſie iſt im Bewußtſeyn ein Anderes; ſie iſt nämlich nicht mehr die gedankenloſe träge Gattung, ſondern bezogen auf das Beſondere, und geltend für deſſen Macht und Wahrheit. — Dieß Bewußtſeyn ſcheint zunächſt daſſelbe Prüfen, welches wir vorhin waren, und ſein Thun nichts anderes ſeyn zu können, als ſchon geſchehen iſt, eine Vergleichung des Allgemeinen mit dem Beſtimmten, woraus ſich ihre Unangemeſſenheit wie vorhin ergäbe. Aber das Verhältniß des Inhalts zum Allgemeinen iſt hier ein anderes, indem dieſes eine andere Bedeutung gewonnen hat; es iſt formale Allgemeinheit, deren der beſtimmte Inhalt fähig iſt, denn in ihr wird er nur in Beziehung auf ſich ſelbſt betrachtet. Bei unſerm Prüfen ſtand die allgemeine gediegene Subſtanz der Beſtimmtheit gegenüber, welche ſich als Zufälligkeit des Bewußtſeyns, worin die Subſtanz eintrat, entwickelte. Hier iſt das eine Glied der Vergleichung verſchwunden; das Allgemeine iſt nicht mehr die ſeyende und geltende Subſtanz,

oder das an und für ſich Rechte, ſondern einfaches Wiſſen oder Form, welche einen Inhalt nur mit ſich ſelbſt vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tautologie iſt. Es werden Geſetze nicht mehr gegeben, ſondern geprüft; und die Geſetze ſind für das prüfende Bewußtſeyn ſchon gegeben; es nimmt ihren Inhalt auf, wie er einfach iſt, ohne in die Betrachtung der ſeiner Wirklichkeit anklebenden Einzelnheit und Zufälligkeit einzugehen, wie wir thaten, ſondern bleibt bei dem Gebote als Gebote ſtehen, und verhält ſich ebenſo einfach gegen es, als es ſein Maaßſtab iſt.

Dieß Prüfen reicht aber aus dieſem Grunde nicht weit; eben indem der Maaßſtab die Tautologie und gleichgültig gegen den Inhalt iſt, nimmt er ebenſogut dieſen als den entgegengeſetzten in ſich auf. — Es iſt die Frage, ſoll es an und für ſich Geſetz ſeyn, daß Eigenthum ſey; an und für ſich, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die ſittliche Weſenheit beſteht eben darin, daß das Geſetz nur ſich ſelbſt gleiche, und durch dieſe Gleichheit mit ſich alſo in ſeinem eigenen Weſen gegründet, nicht ein bedingtes ſey. Das Eigenthum an und für ſich widerſpricht ſich nicht; es iſt eine iſolirte, oder nur ſich ſelbſt gleich geſetzte Beſtimmtheit. Nichteigenthum, Herrenloſigkeit der Dinge, oder Gütergemeinſchaft, widerſpricht ſich gerade ebenſowenig. Daß etwas Niemandem gehört, oder dem Nächſten Beſten, der ſich in Beſitz ſetzt, oder Allen zuſammen, und Jedem nach ſeinem Bedürfniſſe oder zu gleichen Theilen, iſt eine einfache Beſtimmtheit, ein formaler Gedanke, wie ſein Gegentheil, das Eigenthum. — Wenn das herrenloſe Ding freilich betrachtet wird als ein nothwendiger Gegenſtand des Bedürfniſſes, ſo iſt es nothwendig, daß es der Beſitz irgend eines Einzelnen werde; und es wäre widerſprechend, vielmehr die Freiheit des Dinges zum Geſetze zu machen. Unter der Herrenloſigkeit des Dinges iſt aber auch nicht eine abſolute Herrenloſigkeit gemeint, ſondern es ſoll in Beſitz kommen, nach dem Bedürfniſſe des Einzelnen; und zwar nicht um aufbewahrt, ſondern um unmittelbar gebraucht zu werden. Aber ſo

ganz nur nach der Zufälligkeit für das Bedürfniß zu ſorgen, iſt der Natur des bewußten Weſens, von dem allein die Rede iſt, widerſprechend; denn es muß ſich ſein Bedürfniß in der Form der Allgemeinheit vorſtellen, für ſeine ganze Exiſtenz ſorgen, und ſich ein bleibendes Gut erwerben. So ſtimmte alſo der Gedanke, daß ein Ding dem nächſten ſelbſtbewußten Leben nach ſeinem Bedürfniſſe zufälligerweiſe zu Theil werde, nicht mit ſich ſelbſt überein. — In der Gütergemeinſchaft, worin auf eine allgemeine und bleibende Weiſe dafür geſorgt wäre, wird jedem entweder ſoviel zu Theil, als er braucht; ſo widerſpricht dieſe Ungleichheit und das Weſen des Bewußtſeyns, dem die Gleichheit der Einzelnen Princip iſt, einander. Oder es wird nach dem letztern Princip gleich ausgetheilt, ſo hat der Antheil nicht die Beziehung auf das Bedürfniß, welche doch allein ſein Begriff iſt.

Allein wenn auf dieſe Weiſe das Nichteigenthum widerſprechend erſcheint, ſo geſchieht es nur darum, weil es nicht als einfache Beſtimmtheit gelaſſen worden iſt. Dem Eigenthum geht es ebenſo, wenn es in Momente aufgelöſ't wird. Das einzelne Ding, das mein Eigenthum iſt, gilt damit für ein Allgemeines, Befeſtigtes, Bleibendes; dieß widerſpricht aber ſeiner Natur, die darin beſteht, gebraucht zu werden und zu verſchwinden. Es gilt zugleich für das Meinige, das alle Anderen anerkennen und ſich davon ausſchließen. Aber darin, daß ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausſchließung. — Was ich beſitze, iſt ein Ding, d. h. ein Seyn für Andere überhaupt, ganz allgemein und unbeſtimmt nur für mich zu ſeyn; daß Ich es beſitze, widerſpricht ſeiner allgemeinen Dingheit. Eigenthum widerſpricht ſich daher nach allen Seiten ebenſoſehr als Nichteigenthum; jedes hat dieſe beiden entgegengeſetzten ſich widerſprechenden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit an ihm. — Aber jede dieſer Beſtimmtheiten einfach vorgeſtellt, als Eigenthum oder Nichteigenthum, ohne weitere Entwicklung, iſt eine ſo einfach, als die andere, d. h. ſich nicht widerſprechend.

— Der Maaßstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selbst hat, paßt daher Allem gleich gut, und ist hiermit in der That kein Maaßstab. — Es müßte auch sonderbar zugehen, wenn die Tautologie, der Satz des Widerspruchs, der für die Erkenntniß theoretischer Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugestanden wird, d. h. als Etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig sey, für die Erkenntniß praktischer Wahrheit mehr seyn sollte.

In den beiden so eben betrachteten Momenten der Erfüllung des vorher leeren geistigen Wesens hat sich das Setzen von unmittelbaren Bestimmtheiten an der sittlichen Substanz, und dann das Wissen von ihnen, ob sie Gesetze sind, aufgehoben. Das Resultat scheint hiermit dieses zu seyn, daß weder bestimmte Gesetze noch ein Wissen derselben statt finden könne. Allein die Substanz ist das Bewußtseyn von sich als der absoluten Wesenheit, welches hiermit weder den Unterschied an ihr, noch das Wissen von ihm aufgeben kann. Daß das Gesetzgeben und Gesetzprüfen sich als nichtig erwies, hat diese Bedeutung, daß beides einzeln und isolirt genommen, nur haltungslose Momente des sittlichen Bewußtseyns sind; und die Bewegung, in welcher sie auftreten, hat den formalen Sinn, daß die sittliche Substanz sich dadurch als Bewußtseyn darstellt.

Insofern diese beiden Momente nähere Bestimmungen des Bewußtseyns der Sache selbst sind, können sie als Formen der Ehrlichkeit angesehen werden, die, wie sonst mit ihren formalen Momenten sich jetzt mit einem seynsollenden Inhalt des Guten und Rechten und einem Prüfen solcher festen Wahrheit herumtreibt, und in der gesunden Vernunft und verständigen Einsicht die Kraft und Gültigkeit der Gebote zu haben meint.

Ohne diese Ehrlichkeit aber gelten die Gesetze nicht als Wesen des Bewußtseyns und das Prüfen ebenso nicht als Thun innerhalb desselben; sondern diese Momente drücken, wie sie jedes für sich unmittelbar als eine Wirklichkeit auftreten,

das eine ein ungültiges Aufstellen und Seyn wirklicher Gesetze, und das andere eine ebenso ungültige Befreiung von denselben aus. Das Gesetz hat als bestimmtes Gesetz einen zufälligen Inhalt, — dieß hat hier die Bedeutung, daß es Gesetz eines einzelnen Bewußtseyns von einem willkürlichen Inhalt ist. Jenes unmittelbare Gesetzgeben ist also der tyrannische Frevel, der die Willkür zum Gesetze macht, und die Sittlichkeit zu einem Gehorsam gegen sie, — gegen Gesetze, die nur Gesetze, nicht zugleich Gebote sind. So wie das zweite Moment, insofern es isolirt ist, das Prüfen der Gesetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wissens bedeutet, der von den absoluten Gesetzen frei raisonnirt, und sie für eine ihm fremde Willkür nimmt.

In beiden Formen sind diese Momente ein negatives Verhältniß zur Substanz oder dem realen geistigen Wesen; oder in ihnen hat die Substanz noch nicht ihre Realität, sondern das Bewußtseyn enthält sie noch in der Form seiner eigenen Unmittelbarkeit, und sie ist nur erst ein Wollen und Wissen dieses Individuums, oder das Sollen eines unwirklichen Gebots, und ein Wissen der formalen Allgemeinheit. Aber indem diese Weisen sich aufhoben, ist das Bewußtseyn in das Allgemeine zurückgegangen, und jene Gegensätze sind verschwunden. Das geistige Wesen ist dadurch wirkliche Substanz, daß diese Weisen nicht einzeln gelten, sondern nur als aufgehobne, und die Einheit, worin sie nur Momente sind, ist das Selbst des Bewußtseyns, welches nunmehr in dem geistigen Wesen gesetzt, dasselbe zum Wirklichen, Erfüllten und Selbstbewußten macht.

Das geistige Wesen ist hiermit für's erste für das Selbstbewußtseyn als an sich seyendes Gesetz; die Allgemeinheit des Prüfens, welche die formale nicht an sich seyende war, ist aufgehoben. Es ist ebenso ein ewiges Gesetz, welches nicht in dem Willen dieses Individuums seinen Grund hat, sondern es ist an und für sich, der absolute reine Willen Aller, der die Form des unmittelbaren Seyns hat. Er ist auch nicht ein Gebot,

das nur ſeyn ſoll, ſondern er iſt und gilt; es iſt das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit iſt, und die Welt iſt nur dieſe Wirklichkeit. Indem aber dieſes ſeyende Geſetz ſchlechthin gilt, ſo iſt der Gehorſam des Selbſtbewußtſeyns nicht der Dienſt gegen einen Herrn, deſſen Befehle eine Willkür wären, und worin es ſich nicht erkennte. Sondern die Geſetze ſind Gedanken ſeines eigenen abſoluten Bewußtſeyns, welche es ſelbſt unmittelbar hat. Es glaubt auch nicht an ſie, denn der Glaube ſchaut wohl auch das Weſen, aber ein fremdes an. Das ſittliche Selbſtbewußtſeyn iſt durch die Allgemeinheit ſeines Selbſts unmittelbar mit dem Weſen Eins; der Glaube hingegen fängt von dem einzelnen Bewußtſeyn an, er iſt die Bewegung deſſelben, immer dieſer Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart ſeines Weſens zu erreichen. — Jenes Bewußtſeyn hingegen hat ſich als einzelnes aufgehoben, dieſe Vermittelung iſt vollbracht, und nur dadurch, daß ſie vollbracht iſt, iſt es unmittelbares Selbſtbewußtſeyn der ſittlichen Subſtanz.

Der Unterſchied des Selbſtbewußtſeyns von dem Weſen iſt alſo vollkommen durchſichtig. Dadurch ſind die Unterſchiede an dem Weſen ſelbſt nicht zufällige Beſtimmtheiten, ſondern um der Einheit des Weſens und des Selbſtbewußtſeyns willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, ſind ſie die Maſſen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gliederung, ſich ſelbſt klare unentzweite Geiſter, makelloſe himmliſche Geſtalten, die in ihren Unterſchieden die unentweihte Unſchuld und Einmüthigkeit ihres Weſens erhalten. — Das Selbſtbewußtſeyn iſt ebenſo einfaches klares Verhältniß zu ihnen. Sie ſind, und weiter nichts, — macht das Bewußtſeyn ſeines Verhältniſſes aus. So gelten ſie der Antigone des Sophokles*) als der Götter ungeſchriebenes und untrügliches Recht

nicht etwa jetzt und geſtern, ſondern immerdar
lebt es, und keiner weiß, von wannen es erſchien.

*) Sophocl. Antigon., V. 456, 457.

ie sind. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf n Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgengen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bengte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimiren llen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichseyn bewegt, und trachte sie als Etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht ahr für mich sey. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, nverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich lles Bewegens Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthaln. — Es wird ein Depositum bei mir gemacht, es ist das Eienthum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es so ist, nd erhalte mich unwankend in diesem Verhältnisse. Behalte ich ir mich das Depositum, so begehe ich nach dem Principe meines rüfens, der Tautologie, ganz und gar keinen Widerspruch; denn lsdann sehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Andern n; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Anern ansehe, ist vollkommen consequent. Die Aenderung der Anicht ist kein Widerspruch, denn es ist nicht um sie als Ansicht ndern um den Gegenstand und Inhalt zu thun, der sich nicht iderſprechen soll. So sehr ich — wie ich thue, wenn ich Etwas egschenke — die Ansicht, daß es das Eigenthum eines Andern t, verändern kann, ohne dadurch eines Widerspruches schuldig zu erden, ebensosehr kann ich den umgekehrten Weg gehen. — Nicht arum also, weil ich Etwas sich nicht widersprechend finde, ist es echt; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht. Daß Etwas as Eigenthum des Andern ist, dieß liegt zum Grunde; darber habe ich nicht zu raisonniren, noch mancherlei Gedanken Zuammenhänge Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen; eder ans Gesetzgeben, noch ans Prüfen zu denken; durch solcherlei Bewegungen meines Gedankens verrückte ich jenes Verhältniß, indem ich in der That nach Belieben meinem unbestimmten tautologischen Wissen das Gegentheil ebensowohl gemäß, und es also zum Gesetze machen könnte. Sondern ob diese oder die entgegen-

geſetzte Beſtimmung das Rechte ſey, iſt an und für ſich beſtimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und ebenſogut keine zum Geſetze machen, und bin, indem ich zu prüfen anfange, ſchon auf unſittlichem Wege. Daß das Rechte mir an und für ſich iſt, dadurch bin ich in der ſittlichen Subſtanz; ſo iſt ſie das Weſen des Selbſtbewußtſeyns; dieſes aber iſt ihre Wirklichkeit und Daſeyn, ihr Selbſt und Willen.

(BB.) Der Geiſt.

VI.

Der Geiſt.

Die Vernunft iſt Geiſt, indem die Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, zur Wahrheit erhoben, und ſie ſich ihrer ſelbſt als ihrer Welt, und der Welt als ihrer ſelbſt bewußt iſt. — Das Werden des Geiſtes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenſtand des Bewußtſeyns, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft ſich erhob. In der beobachtenden Vernunft iſt dieſe reine Einheit des Ich und des Seyns, des Fürſich- und des Anſichſeyns, als das Anſich oder als Seyn beſtimmt, und das Bewußtſeyn der Vernunft findet ſich. Aber die Wahrheit des Beobachtens iſt vielmehr das Aufheben dieſes unmittelbaren findenden Inſtinkts, dieſes bewußtloſen Daſeyns derſelben. Die angeſchaute Kategorie, das gefundene Ding tritt in das Bewußtſeyn als das Fürſichſeyn des Ich, welches ſich nun im gegenſtändlichen Weſen als das Selbſt weiß. Aber dieſe Beſtimmung der Kategorie, als des Fürſichſeyns entgegengeſetzt dem Anſichſeyn, iſt ebenſo einſeitig und ein ſich ſelbſt aufhebendes Moment. Die Kategorie wird daher für das Bewußtſeyn beſtimmt, wie ſie in ihrer allgemeinen Wahrheit iſt, als an- und fürſichſeyendes Weſen. Dieſe noch abſtracte Beſtimmung, welche die Sache ſelbſt ausmacht, iſt erſt das geiſtige Weſen, und ſein Bewußtſeyn ein formales Wiſſen von ihm, das ſich mit mancherlei Inhalt deſſelben herumtreibt; es iſt von der Subſtanz in der That noch als ein Einzelnes unterſchieden, giebt entweder

willkürliche Geſetze, oder meint die Geſetze, wie ſie an und für ſich ſind, in ſeinem Wiſſen als ſolchem zu haben; und hält ſich für die beurtheilende Macht derſelben. — Oder von der Seite der Subſtanz betrachtet, ſo iſt dieſe das an- und fürſichſeyende geiſtige Weſen, welches noch nicht Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt. Das an- und fürſichſeyende Weſen aber, welches ſich zugleich als Bewußtſeyn wirklich und ſich ſich ſelbſt vorſtellt, iſt der Geiſt.

Sein geiſtiges Weſen iſt ſchon als die ſittliche Subſtanz bezeichnet worden; der Geiſt aber iſt die ſittliche Wirklichkeit. Er iſt das Selbſt des wirklichen Bewußtſeyns, dem er oder vielmehr das ſich als gegenſtändliche wirkliche Welt gegenübertritt, welche aber ebenſo für das Selbſt alle Bedeutung eines Fremden, ſo wie das Selbſt alle Bedeutung eines von ihr getrennten abhängigen oder unabhängigen Fürſichſeyns verloren hat. Die Subſtanz und das allgemeine, ſichſelbſtgleiche, bleibende Weſen, — iſt er der unverrückte und unaufgelöſte Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, — und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Anſich aller Selbſtbewußtſeyn. — Dieſe Subſtanz iſt ebenſo das allgemeine Werk, das ſich durch das Thun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn ſie iſt das Fürſichſeyn, das Selbſt, das Thun. Als die Subſtanz iſt der Geiſt die unwankende gerechte Sichſelbſtgleichheit; aber als Fürſichſeyn iſt ſie das aufgelöſte, das ſich aufopfernde gütige Weſen, an dem Jeder ſein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Seyn zerreißt und ſich ſeinen Theil davon nimmt. Dieſe Auflöſung und Vereinzelung des Weſens iſt eben das Moment des Thuns und Selbſts Aller; es iſt die Bewegung und Seele der Subſtanz, und das bewirkte allgemeine Weſen. Gerade darin, daß ſie das im Selbſt aufgelöſte Seyn iſt, iſt ſie nicht das todte Weſen, ſondern wirklich und lebendig.

Der Geiſt iſt hiermit das ſich ſelbſttragende abſolute reale Weſen. Alle bisherigen Geſtalten des Bewußtſeyns ſind Abſtrac-

tionen deſſelben; ſie ſind dieß, daß er ſich analyſirt, ſeine Momente unterſcheidet, und bei einzelnen verweilt. Dieß Iſoliren ſolcher Momente hat ihn ſelbſt zur Vorausſetzung und zum Beſtehen, oder es exiſtirt nur in ihm, der die Exiſtenz iſt. Sie haben ſo iſolirt den Schein, als ob ſie als ſolche wären; aber wie ſie nur Momente oder verſchwindende Größen ſind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Weſen; und dieß Weſen eben iſt dieſe Bewegung und Auflöſung dieſer Momente. Hier, wo der Geiſt, oder die Reflexion derſelben in ſich ſelbſt geſetzt iſt, kann unſere Reflexion an ſie nach dieſer Seite kurz erinnern; ſie waren Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn und Vernunft. Der Geiſt iſt alſo Bewußtſeyn überhaupt, was ſinnliche Gewißheit Wahrnehmen und den Verſtand in ſich begreift, inſofern er in der Analyſe ſeiner ſelbſt das Moment feſthält, daß er ſich gegenſtändliche ſeyende Wirklichkeit iſt, und davon abſtrahirt, daß dieſe Wirklichkeit ſein eignes Fürſichſeyn iſt. Hält er im Gegentheil das andere Moment der Analyſe feſt, daß ſein Gegenſtand ſein Fürſichſeyn iſt, ſo iſt er Selbſtbewußtſeyn. Aber als unmittelbares Bewußtſeyn des An- und Fürſichſeyns, als Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns iſt er das Bewußtſeyn, das Vernunft hat, das, wie das Haben es bezeichnet, den Gegenſtand hat, als an ſich vernünftig, oder vom Werthe der Kategorie beſtimmt, aber ſo, daß er noch für das Bewußtſeyn deſſelben den Werth der Kategorie nicht hat. Er iſt das Bewußtſeyn, aus deſſen Betrachtung wir ſo eben herkommen. Dieſe Vernunft, die er hat, endlich als eine ſolche von ihm angeſchaut, die Vernunft iſt, oder die Vernunft, die in ihm wirklich und die ſeine Welt iſt, ſo iſt er in ſeiner Wahrheit; er iſt der Geiſt, er iſt das wirkliche ſittliche Weſen.

Der Geiſt iſt das ſittliche Leben eines Volks, inſofern er die unmittelbare Wahrheit iſt; das Individuum, das eine Welt iſt. Er muß zum Bewußtſeyn über das, was er unmittelbar iſt, fortgehen, das ſchöne ſittliche Leben aufheben, und

durch eine Reihe von Geſtalten zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangen. Dieſe unterſcheiden ſich aber von den vorhergehenden dadurch, daß ſie die realen Geiſter ſind, eigentliche Wirklichkeiten, und ſtatt Geſtalten nur des Bewußtſeyns, Geſtalten einer Welt.

Die lebendige ſittliche Welt iſt der Geiſt in ſeiner Wahrheit; wie er zunächſt zum abſtracten Wiſſen ſeines Weſens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in ſich ſelbſt nunmehr entzweite Geiſt beſchreibt in ſeinem gegenſtändlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine ſeiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Weſens. Beide Welten aber von dem Geiſte, der aus dieſem Verluſte ſeiner ſelbſt in ſich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einſicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das in das Dieſſeits und Jenſeits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbſtbewußtſeyn zurück, das nun in der Moralität ſich als die Weſenheit, und das Weſen als wirkliches Selbſt erfaßt, ſeine Welt und ihren Grund nicht mehr aus ſich herausſetzt, ſondern alles in ſich verglimmen läßt, und als Gewiſſen der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt iſt.

Die ſittliche Welt, die in das Dieſſeits und Jenſeits zerriſſene Welt und die moraliſche Weltanſchauung ſind alſo die Geiſter, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürſichſeyende Selbſt des Geiſtes ſich entwickeln, und als deren Ziel und Reſultat das wirkliche Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes hervortreten wird.

A.

Der wahre Geiſt, die Sittlichkeit.

Der Geiſt iſt in ſeiner einfachen Wahrheit Bewußtſeyn, und ſchlägt ſeine Momente auseinander. Die Handlung trennt ihn in die Subſtanz und das Bewußtſeyn derſelben; und trennt eben-

ohl die Substanz als das Bewußtseyn. Die Substanz tritt
allgemeines Wesen und Zweck, sich als der vereinzelten
klichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußt-
, welches an sich Einheit seiner und der Substanz, es nun
sich wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelnte Wirk-
eit vereint, diese zu jenem erhebt, und sittlich handelt, — und
s zu dieser herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte
bstanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der
bstanz als sein Werk und damit als Wirklichkeit hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewußtseyns hat die einfache
bstanz den Gegensatz Theils gegen das Selbstbewußtseyn er-
en, Theils stellt sie damit ebensosehr an ihr selbst die Natur
Bewußtseyns, sich in sich selbst zu unterscheiden, als eine in
Massen gegliederte Welt dar. Sie spaltet sich also in ein
rschiedenes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches
etz. Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewußtseyn theilt
nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wis-
in die Unwissenheit dessen, was es thut, und in das Wissen
elben, das deswegen ein betrogenes Wissen ist. Es erfährt
in seiner That sowohl den Widerspruch jener Mächte, worin
Substanz sich entzweite, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie
Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Han-
ns — mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet
nen eignen Untergang. In der That aber ist die sittliche
bstanz durch diese Bewegung zum wirklichen Selbstbe-
ßtseyn geworden, oder dieses Selbst zum An- und Für-
hseyenden, aber darin ist eben die Sittlichkeit zu Grunde ge-
gen.

a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib.

Die einfache Substanz des Geistes theilt sich als Bewußtseyn.
der wie das Bewußtseyn des abstracten, des sinnlichen Seyns
die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewiß-

heit des realen ſittlichen Seyns; und wie für die ſinnliche Wahrnehmung das einfache Seyn ein Ding von vielen Eigenſchaften wird, ſo iſt für die ſittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen ſittlichen Beziehungen. Jener zieht ſich aber die unnütze Vielheit der Eigenſchaften in den weſentlichen Gegenſatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zuſammen, und noch mehr dieſer, die das gereinigte, ſubſtantielle Bewußtſeyn iſt, wird die Vielheit der ſittlichen Momente das Zwiefache eines Geſetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieſer Maſſen der Subſtanz bleibt aber der ganze Geiſt; wenn in der ſinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andere Subſtanz als die beiden Beſtimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, ſo drücken ſie hier nur den oberflächlichen Gegenſatz der beiden Seiten gegen einander aus.

Die Einzelnheit hat an dem Weſen, das wir hier betrachten, die Bedeutung des Selbſtbewußtſeyns überhaupt, nicht eines einzelnen zufälligen Bewußtſeyns. Die ſittliche Subſtanz iſt alſo in dieſer Beſtimmung die wirkliche Subſtanz, der abſolute Geiſt in der Vielheit des daſeyenden Bewußtſeyns realiſirt; er iſt das Gemeinweſen, welches für uns bei dem Eintritt in die praktiſche Geſtaltung der Vernunft überhaupt das abſolute Weſen war, und hier in ſeiner Wahrheit für ſich ſelbſt als bewußtes ſittliches Weſen, und als das Weſen für das Bewußtſeyn, das wir zum Gegenſtande haben, hervorgetreten iſt. Es iſt Geiſt, welcher für ſich, indem er im Gegenſchein der Individuen ſich, — und an ſich oder Subſtanz iſt, indem er ſie in ſich erhält. Als die wirkliche Subſtanz iſt er ein Volk, als wirkliches Bewußtſeyn Bürger des Volkes. Dieß Bewußtſeyn hat an dem einfachen Geiſte ſein Weſen, und die Gewißheit ſeiner ſelbſt in der Wirklichkeit dieſes Geiſtes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin ſeine Wahrheit, alſo nicht in Etwas, das nicht wirklich iſt, ſondern in einem Geiſte, der exiſtirt und gilt.

ieſer Geiſt kann das menſchliche Geſetz genannt werden,
: weſentlich in der Form der ihrer ſelbſtbewußten
ichkeit iſt. Er iſt in der Form der Allgemeinheit das
ıte Geſetz und die vorhandene Sitte; in der Form der
eit iſt er die wirkliche Gewißheit ſeiner ſelbſt in dem In-
ıum überhaupt, und die Gewißheit ſeiner als einfacher
idualität iſt er als Regierung; ſeine Wahrheit iſt die
an dem Tage liegende Gültigkeit; eine Exiſtenz,
für die unmittelbare Gewißheit in die Form des freientlaſ-
)aſeyns tritt.

ieſer ſittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine an-
acht, das göttliche Geſetz, gegenüber. Denn die ſitt-
taatsmacht hat als die Bewegung des ſich bewußt-
)uns an dem einfachen und unmittelbaren Weſen
tlichkeit ihren Gegenſatz; als wirkliche Allgemeinheit
ine Gewalt gegen das individuelle Fürſichſeyn; und als
keit überhaupt hat ſie an dem innern Weſen noch ein
, als ſie iſt.

i iſt ſchon erinnert worden, daß jede der entgegengeſetzten
der ſittlichen Subſtanz zu exiſtiren ſie ganz und alle Mo-
hres Inhalts enthält. Wenn alſo das Gemeinweſen ſie
ſeiner bewußte wirkliche Thun iſt, ſo hat die andere Seite
n der unmittelbaren oder ſeyenden Subſtanz. Dieſe iſt ſo
eits der innere Begriff oder die allgemeine Möglichkeit der
eit überhaupt; hat aber anderer Seits das Moment des
wußtſeyns ebenſo an ihr. Dieſes in dieſem Elemente der
telbarkeit oder des Seyns die Sittlichkeit ausdrückend,
unmittelbares Bewußtſeyn ſeiner wie als Weſens ſo
es Selbſts in einem Andern, d. h. ein natürliches
es Gemeinweſen, — iſt die Familie. Sie ſteht als
)ußtloſe noch innere Begriff ſeiner ſich bewußten Wirk-
als das Element der Wirklichkeit des Volks dem Volke
ıls unmittelbares ſittliches Seyn — der durch die

Arbeit für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiste gegenüber.

Obwohl sich aber das sittliche Seyn der Familie als das unmittelbare bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer sittlichen Wesen, nicht insofern sie das Verhältniß der Natur ihrer Glieder, oder deren Beziehung die unmittelbare einzelner wirklicher ist; denn das Sittliche ist an sich allgemein, und dieß Verhältniß der Natur ist wesentlich ebensosehr ein Geist, und nur als geistiges Wesen sittlich. Es ist zu sehen, worin seine eigenthümliche Sittlichkeit besteht. — Zunächst, weil das Sittliche das an sich Allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältniß der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältniß des einzelnen Familiengliedes zur ganzen Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen, so daß sein Thun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das Thun dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichthum geht Theils nur auf das Bedürfniß und gehört der Begierde an; Theils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie, und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur Tugend, zum Leben in und für's Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigenthümliche positive Zweck ist der Einzelne als solcher. Daß nun diese Beziehung sittlich sey, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach einer Zufälligkeit auftreten, wie etwa in irgend einer Hülfe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muß substantiell oder ganz und allgemein seyn; sie kann sich daher nur auf den ganzen Einzelnen, oder auf ihn als Allgemeinen bezie-

hen. Auch dieß wieder nicht etwa so, daß sich nur vorgestellt wäre, eine Dienstleistung fordere sein ganzes Glück, während sie so, wie sie unmittelbare und wirkliche Handlung ist, nur etwas Einzelnes an ihm thut; — noch daß sie auch wirklich als Erziehung in einer Reihe von Bemühungen ihn als Ganzes zum Gegenstand hat und als Werk hervorbringt; wo außer dem gegen die Familie negativen Zwecke die wirkliche Handlung nur einen beschränkten Inhalt hat; — ebensowenig endlich, daß sie eine Nothhülfe ist, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn sie ist selbst eine völlig zufällige That, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit ist, welche seyn und auch nicht seyn kann. Die Handlung also, welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaßt, und ihn, — nicht den Bürger, denn dieser gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und aufhören soll, als dieser Einzelne zu gelten, — sondern ihn, diesen der Familie angehörigen Einzelnen, als ein allgemeines, der sinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, sondern den Todten, der aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseyns sich in die vollendete Eine Gestaltung zusammengefaßt, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens sich in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. — Weil er nur als Bürger wirklich und substantiell ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist, und der Familie angehört, nur der unwirkliche markloſe Schatten.

Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das reine Seyn, der Tod; es ist das unmittelbare natürliche Gewordenseyn, nicht das Thun eines Bewußtseyns. Die Pflicht des Familiengliedes ist deswegen, diese Seite hinzuzufügen, damit auch sein letztes Seyn, dieß allgemeine Seyn, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, sondern daß es ein Gethanes, und das Recht des Bewußtseyns in ihm behauptet sey. Oder der Sinn der Handlung

iſt vielmehr, daß, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des ſeiner ſelbſtbewußten Weſens nicht der Natur angehört, der Schein eines ſolchen Thuns hinwegfalle, den ſich die Natur anmaßt, und die Wahrheit hergeſtellt werde. — Was die Natur an ihm that, iſt die Seite, von welcher ſein Werden zum Allgemeinen ſich als die Bewegung eines Seyenden darſtellt. Sie fällt zwar ſelbſt innerhalb des ſittlichen Gemeinweſens und hat dieſes zum Zwecke; der Tod iſt die Vollendung und höchſte Arbeit, welche das Individuum als ſolches für es übernimmt. Aber inſofern es weſentlich Einzelnes iſt, iſt es zufällig, daß ſein Tod unmittelbar mit ſeiner Arbeit für's Allgemeine zuſammenhing, und Reſultat derſelben war; Theils wenn ers war, iſt er die natürliche Negativität und die Bewegung des Einzelnen als Seyenden, worin das Bewußtſeyn nicht in ſich zurückkehrt, und Selbſtbewußtſeyn wird; oder indem die Bewegung des Seyenden dieſe iſt, daß es aufgehoben wird und zum Fürſichſeyn gelangt, iſt der Tod die Seite der Entzweiung, worin das Fürſichſeyn das erlangt wird, ein Anderes iſt, als das Seyende, welches in die Bewegung eintrat. — Weil die Sittlichkeit der Geiſt in ſeiner unmittelbaren Wahrheit iſt, ſo fallen die Seiten, in die ſein Bewußtſeyn aus einander tritt, auch in dieſe Form der Unmittelbarkeit, und die Einzelnheit tritt in dieſe abſtracte Negativität herüber, welche ohne Troſt und Verſöhnung an ſich ſelbſt, ſie weſentlich durch eine wirkliche und äußerliche Handlung empfangen muß. — Die Blutsverwandtſchaft ergänzt alſo die abſtracte natürliche Bewegung dadurch, daß ſie die Bewegung des Bewußtſeyns hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerſtörung entreißt, oder beſſer, weil die Zerſtörung, ſein Werden zum reinen Seyn, nothwendig iſt, ſelbſt die That der Zerſtörung über ſich nimmt. — Es kömmt hierdurch zu Stande, daß auch das todte, das allgemeine Seyn ein Inſichzurückgekehrtes, ein Fürſichſeyn, oder die kraftloſe reine einzelne Einzelnheit zur allgemeinen Individualität erhoben

wird. Der Todte, da er ſein Seyn von ſeinem Thun oder negativen Eins frei gelaſſen, iſt die leere Einzelnheit, nur ein paſſives Seyn für Anderes, aller niedrigen vernunftloſen Individualität und den Kräften abſtracter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das ſie hat, dieſe um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger ſind als er. Dieß ihn entehrende Thun bewußtloſer Begierde und abſtracter Weſen hält die Familie von ihm ab, ſetzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schooße der Erde, der elementariſchen unvergänglichen Individualität; ſie macht ihn hierdurch zum Genoſſen eines Gemeinweſens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerſtören wollten, überwältigt und gebunden hält.

Dieſe letzte Pflicht macht alſo das vollkommene göttliche Geſetz, oder die poſitive ſittliche Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andere Verhältniß gegen ihn, das nicht in der Liebe ſtehen bleibt, ſondern ſittlich iſt, gehört dem menſchlichen Geſetze an; und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einſchließung in das natürliche Gemeinweſen zu erheben, dem er als wirklicher angehört. Wenn nun aber ſchon das menſchliche Recht zu ſeinem Inhalte und Macht die wirkliche ihrer bewußte ſittliche Subſtanz, das ganze Volk, hat; das göttliche Recht und Geſetz aber den Einzelnen, der jenſeits der Wirklichkeit iſt, ſo iſt er nicht ohne Macht; ſeine Macht iſt das abſtracte rein Allgemeine; das elementariſche Individuum, welches die Individualität, die ſich von dem Elemente losreißt und die ihrer bewußte Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abſtraction als in ſein Weſen ebenſo zurückreißt, als es ihr Grund iſt. — Wie dieſe Macht am Volke ſelbſt ſich darſtellt, wird ſich noch weiter entwickeln.

Es giebt nun in dem einen Geſetze, wie in dem andern, auch Unterſchiede und Stufen. Denn indem beide Weſen das Moment des Bewußtſeyns an ihnen haben, entfaltet ſich innerhalb

ihrer selbst der Unterschied; was ihre Bewegung und eigenthümliches Leben ausmacht. Die Betrachtung dieser Unterschiede zeigt die Weise der Bethätigung und des Selbstbewußtseyns der beiden allgemeinen Wesen der sittlichen Welt, so wie ihren Zusammenhang und Uebergang in einander.

Das Gemeinwesen, das obere und offenbar an der Sonne geltende Gesetz, hat seine wirkliche Lebendigkeit in der Regierung, als worin es Individuum ist. Sie ist der in sich reflectirte wirkliche Geist, das einfache Selbst der ganzen sittlichen Substanz. Diese einfache Kraft erlaubt dem Wesen zwar in seine Gliederung sich auszubreiten, und jedem Theile Bestehen und eigenes Fürsichseyn zu geben. Der Geist hat hieran seine Realität oder sein Daseyn, und die Familie ist das Element dieser Realität. Aber er ist zugleich die Kraft des Ganzen, welche diese Theile wieder in das negative Eins zusammenfaßt, ihnen das Gefühl ihrer Unselbstständigkeit giebt, und sie in dem Bewußtseyn erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben. Das Gemeinwesen mag sich also einer Seits in die Systeme der persönlichen Selbstständigkeit und des Eigenthums, des persönlichen und dinglichen Rechts, organisiren; ebenso die Weisen des Arbeitens für die zunächst einzelnen Zwecke, — des Erwerbs und Genusses, — zu eigenen Zusammenkünften gliedern und verselbstständigen. Der Geist der allgemeinen Zusammenkunft ist die Einfachheit und das negative Wesen dieser sich isolirenden Systeme. Um sie nicht in dieses Isoliren einwurzeln und festwerden, hierdurch das Ganze aus einander fallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbstständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürsichseyn und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist wehrt durch diese Auflösung

der Form des Bestehens das Versinken in das natürliche Daseyn aus dem sittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbst seines Bewußtseyns in die Freiheit und in seine Kraft. — Das negative Wesen zeigt sich als die eigentliche Macht des Gemeinwesens und die Kraft seiner Selbsterhaltung; dieses hat also die Wahrheit und Bekräftigung seiner Macht an dem Wesen des göttlichen Gesetzes und dem unterirdischen Reiche.

Das göttliche Gesetz, das in der Familie waltet, hat seiner Seits gleichfalls Unterschiede in sich, deren Beziehung die lebendige Bewegung seiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drei Verhältnissen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geschwister als Bruder und Schwester, ist zuerst das Verhältniß des Mannes und der Frau das unmittelbare sich Erkennen des einen Bewußtseyns im andern und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseyns. Weil es das natürliche sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die Vorstellung und das Bild des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst. — Die Vorstellung oder das Bild hat aber seine Wirklichkeit an einem Andern, als es ist; dieß Verhältniß hat daher seine Wirklichkeit nicht an ihm selbst, sondern an dem Kinde, — einem Andern, dessen Werden es ist, und worin es selbst verschwindet; und dieser Wechsel der sich fortwälzenden Geschlechter hat seinen Bestand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegen einander ist also mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermischt, und ihr Verhältniß hat seine Rückkehr in sich nicht an ihm selbst; ebenso das zweite, die Pietät der Eltern und Kinder gegen einander. Die der Eltern gegen ihre Kinder ist eben von dieser Rührung afficirt, das Bewußtseyn seiner Wirklichkeit in dem Andern zu haben, und das Fürsichseyn in ihm werden zu sehen, ohne es zurück zu erhalten; sondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden seiner selbst oder das Ansich an einem andern Verschwindenden zu haben, und das

Fürſichſeyn und eigene Selbſtbewußtſeyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Urſprung, — eine Trennung, worin dieſer verſiegt.

Dieſe beiden Verhältniſſe bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten ſtehen, die an ſie vertheilt ſind. — Das unvermiſchte Verhältniß aber findet zwiſchen Bruder und Schweſter ſtatt. Sie ſind daſſelbe Blut, das aber in ihnen in ſeine Ruhe und Gleichgewicht gekommen iſt. Sie begehren daher einander nicht, noch haben ſie dieß Fürſichſeyn eines dem andern gegeben, noch empfangen, ſondern ſie ſind freie Individualität gegen einander. Das Weibliche hat daher als Schweſter die höchſte Ahnung des ſittlichen Weſens; zum Bewußtſeyn und der Wirklichkeit deſſelben kommt es nicht, weil das Geſetz der Familie das anſichſeyende innerliche Weſen iſt, das nicht am Tage des Bewußtſeyns liegt, ſondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt. An dieſe Penaten iſt das Weibliche geknüpft, welches in ihnen Theils ſeine allgemeine Subſtanz, Theils aber ſeine Einzelnheit anſchaut, ſo jedoch, daß dieſe Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Luſt ſey. — Als Tochter muß nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit ſittlicher Ruhe verſchwinden ſehen, denn nur auf Unkoſten dieſes Verhältniſſes kommt ſie zu dem Fürſichſeyn, deſſen ſie fähig iſt; ſie ſchaut in den Eltern alſo ihr Fürſichſeyn nicht auf poſitive Weiſe an. — Die Verhältniſſe der Mutter und der Frau aber haben die Einzelnheit Theils als etwas Natürliches, das der Luſt angehört, Theils als etwas Negatives, das nur ſein Verſchwinden darin erblickt, Theils iſt ſie eben darum etwas Zufälliges, das durch eine andere erſetzt werden kann. Im Hauſe der Sittlichkeit iſt es nicht dieſer Mann, nicht dieſes Kind, ſondern ein Mann, Kinder überhaupt, — nicht die Empfindung, ſondern das Allgemeine, worauf ſich dieſe Verhältniſſe des Weibes gründen. Der Unterſchied ſeiner Sittlichkeit von der des Mannes beſteht eben darin, daß es

in seiner Bestimmung für die Einzelnheit und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne diese beiden Seiten aus einander treten, und indem er als Bürger die selbstbewußte Kraft der Allgemeinheit besitzt, erkauft er sich dadurch das Recht der Begierde, und erhält sich zugleich die Freiheit von derselben. Indem also in dieß Verhältniß der Frau die Einzelnheit eingemischt ist, ist seine Sittlichkeit nicht rein; insofern sie aber dieß ist, ist die Einzelnheit gleichgültig, und die Frau entbehrt das Moment, sich als dieses Selbst im Andern zu erkennen. — Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten einzelnen Selbsts darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste.

Dieß Verhältniß ist zugleich die Grenze, an der sich die in sich beschlossene Familie auflöst, und außer sich geht. Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zu Individualität wird, die gegen Anderes sich kehrt, und in das Bewußtseyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläßt diese unmittelbare elementarische und darum eigentlich negative Sittlichkeit der Familie, um die ihrer selbstbewußte wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Gesetz, in dessen Sphäre er lebte, zu dem menschlichen über. Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes. Auf diese Weise überwinden die beiden Geschlechter ihr natürliches Wesen, und treten in ihrer sittlichen Bedeutung auf, als Verschiedenheiten, welche die beiden Unterschiede,

die die ſittliche Subſtanz ſich giebt, unter ſich theilen. Dieſe beiden allgemeinen Weſen der ſittlichen Welt haben ihre beſtimmte Individualität darum am natürlich unterſchiedenen Selbſtbewußtſeyn, weil der ſittliche Geiſt die unmittelbare Einheit der Subſtanz mit dem Selbſtbewußtſeyn iſt; — eine Unmittelbarkeit, welche alſo nach der Seite der Realität und des Unterſchieds erſcheint. — Es iſt diejenige Seite, welche ſich an der Geſtalt der ſich ſelbſt realen Individualität, in dem Begriffe des geiſtigen Weſens, als urſprünglich beſtimmte Natur zeigte. Dieß Moment verliert die Unbeſtimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verſchiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es iſt jetzt der beſtimmte Gegenſatz der zwei Geſchlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer ſittlichen Beſtimmung erhält.

Der Unterſchied der Geſchlechter und ihres ſittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Subſtanz, und ſeine Bewegung iſt eben das bleibende Werden derſelben. Der Mann wird vom Familiengeiſte in das Gemeinweſen hinausgeſchickt, und findet in dieſem ſein ſelbſtbewußtes Weſen; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Subſtanz und Beſtehen hat, ſo umgekehrt das Gemeinweſen an der Familie das formale Element ſeiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Geſetze ſeine Kraft und Bewährung. Keins von Beiden iſt allein an und für ſich; das menſchliche Geſetz geht in ſeiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdiſchen, das bewußte vom bewußtloſen, die Vermittelung von der Unmittelbarkeit aus, und geht ebenſo dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdiſche Macht dagegen hat auf der Erde ihre Wirklichkeit; ſie wird durch das Bewußtſeyn Daſeyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen ſittlichen Weſen ſind alſo die Subſtanz als Allgemeines, und ſie als einzelnes Bewußtſeyn; ſie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbſt und der bethäti-

genden Individualität. In diesem Inhalt der sittlichen Welt sehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewußtseyns sich machten; was die Vernunft nur als Gegenstand auffaßte, ist Selbstbewußtseyn geworden, und was dieses nur in ihm selbst hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein Vorgefundenes wußte, an dem das Selbst keinen Theil hätte, ist hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden ist. — Der Einzelne, die Lust des Genusses seiner Einzelnheit suchend, findet sie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Lust vergeht, ist sein eignes Selbstbewußtseyn als Bürgers seines Volks; — oder es ist dieses, das Gesetz des Herzens als das Gesetz aller Herzen, das Bewußtseyn des Selbsts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; — es ist die Tugend, welche der Früchte ihrer Aufopferung genießt; sie bringt zu Stande, worauf sie geht, nämlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuß ist dieß allgemeine Leben. — Endlich das Bewußtseyn der Sache selbst wird in der realen Substanz befriedigt, die auf eine positive Weise die abstracten Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den sittlichen Mächten einen wahrhaften Inhalt, der an die Stelle der substanzlosen Gebote getreten, die die gesunde Vernunft geben und wissen wollte; — so wie hierdurch einen inhaltsvollen an ihm selbstbestimmten Maaßstab der Prüfung nicht der Gesetze, sondern dessen, was gethan wird.

Das Ganze ist ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimischer Geist, der seine Befriedigung nicht jenseits seiner sucht, sondern sie in sich darum hat, weil er selbst in diesem Gleichgewichte mit dem Ganzen ist. — Dieß Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig seyn, daß Ungleichheit in ihm entsteht, und von der Gerechtigkeit zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit ist aber weder ein fremdes jenseits sich befindendes Wesen, noch die seiner unwürdige Wirklich-

keit einer gegenſeitigen Tücke, Verraths, Undanks u. ſ. f., die in der Weiſe des gedankenloſen Zufalls als ein unbegriffener Zuſammenhang und ein bewußtloſes Thun und Unterlaſſen das Gericht vollbrächte, ſondern als Gerechtigkeit des menſchlichen Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürſichſeyn, die Selbſtſtändigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, iſt ſie die Regierung des Volks, welche die ſich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Weſens und der eigene ſelbſtbewußte Willen Aller iſt. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende Allgemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, iſt ebenſo der einfache Geiſt desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zerſetzt in ihn, der es erlitten, und ein jenſeitiges Weſen; er ſelbſt iſt die unterirdiſche Macht, und es iſt ſeine Erinnye, welche die Rache betreibt; denn ſeine Individualität, ſein Blut, lebt im Hauſe fort; ſeine Subſtanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, iſt nur dieſes, daß ihm rein etwas geſchieht. Die Macht, welche dieß Unrecht an dem Bewußtſeyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, iſt die Natur, es iſt die Allgemeinheit nicht des Gemeinweſens, ſondern die abſtracte des Seyns; und die Einzelnheit wendet ſich in der Auflöſung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, ſondern gegen dieſes. Das Bewußtſeyn des Bluts des Individuums löſt dieß Unrecht, wie wir geſehen, ſo auf, daß was geſchehen iſt, vielmehr ein Werk wird, damit das Seyn, das Letzte, auch ein gewolltes und hiermit erfreulich ſey.

Das ſittliche Reich iſt auf dieſe Weiſe in ſeinem Beſtehen eine unbefleckte durch keinen Zwieſpalt verunreinigte Welt. Ebenſo iſt ſeine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht deſſelben zur andern, ſo daß jede die andere ſelbſt erhält und hervorbringt. Wir ſehen ſie zwar in zwei Weſen und deren Wirklichkeit ſich theilen; aber ihr Gegenſatz iſt vielmehr die Bewährung des Einen

durch das Andere, und, worin sie sich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element ist die unmittelbare Durchdringung derselben. Das eine Extrem, der allgemeine sich bewußte Geist, wird mit seinem andern Extrem, seiner Kraft und seinem Element, mit dem bewußtlosen Geiste, durch die Individualität des Mannes zusammen geschlossen. Dagegen hat das göttliche Gesetz seine Individualisirung, oder der bewußtlose Geist des Einzelnen sein Daseyn an dem Weibe, durch welches als die Mitte er aus seiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwissenden und Ungewußten in das bewußte Reich heraustritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in diese Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweit, ebenso ihre unmittelbare Vereinigung ist, welche jene beiden ersten Schlüsse zu demselben Schlusse macht, und die entgegengesetzte Bewegung der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menschlichen Gesetzes, das sich in selbstständige Glieder organisirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdischen Gesetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewußten Daseyn, — deren jene dem Manne, diese dem Weibe zukommt, — in Eine vereinigt.

b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal.

Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtseyn noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. — Es ist noch keine That begangen; die That aber ist das wirkliche Selbst. — Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt. Was in dieser als Ordnung und Uebereinstimmung ihrer beiden Wesen erscheint, deren eins das andere bewährt und vervollständigt, wird durch die

That zu einem Uebergange Entgegengeſetzter, worin jedes ſich vielmehr als die Nichtigkeit ſeiner ſelbſt und des Andern beweiſt, denn als die Bewährung; — es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Nothwendigkeit des furchtbaren Schickſals, welche das göttliche, wie das menſchliche Geſetz, ſo wie die beiden Selbſtbewußtſeyn, in denen dieſe Mächte ihr Daſeyn haben, in den Abgrund ſeiner Einfachheit verſchlingt, — und für uns in das abſolute Fürſichſeyn des rein einzelnen Selbſtbewußtſeyns übergeht.

Der Grund, von dem dieſe Bewegung aus — und auf dem ſie vorgeht, iſt das Reich der Sittlichkeit; aber die Thätigkeit dieſer Bewegung iſt das Selbſtbewußtſeyn. Als ſittliches Bewußtſeyn iſt es die einfache reine Richtung auf die ſittliche Weſenheit, oder die Pflicht. Keine Willkür, und ebenſo kein Kampf, keine Unentſchiedenheit iſt in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Geſetze aufgegeben worden, ſondern die ſittliche Weſenheit iſt ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerſpruchsloſe. Es giebt daher nicht das ſchlechte Schauſpiel, ſich in einer Colliſion von Leidenſchaft und Pflicht, noch das komiſche, in einer Colliſion von Pflicht und Pflicht zu befinden, — einer Colliſion, die dem Inhalte nach daſſelbe iſt, als die zwiſchen Leidenſchaft und Pflicht; denn die Leidenſchaft iſt ebenſo fähig als Pflicht vorgeſtellt zu werden, weil die Pflicht, wie ſich das Bewußtſeyn aus ihrer unmittelbaren ſubſtantiellen Weſenheit in ſich zurückzieht, zum Formellallgemeinen wird, in das jeder Inhalt gleich gut paßt, wie ſich oben ergab. Komiſch aber iſt die Colliſion der Pflichten, weil ſie den Widerſpruch, nämlich eines entgegengeſetzten Abſoluten, alſo Abſolutes und unmittelbar die Nichtigkeit dieſes ſogenannten Abſoluten oder Pflicht, ausdrückt. — Das ſittliche Bewußtſeyn aber weiß, was es zu thun hat; und iſt entſchieden, es ſey dem göttlichen oder dem menſchlichen Geſetze anzugehören. Dieſe Unmittelbarkeit ſeiner Entſchiedenheit iſt ein Anſichſeyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natür-

lichen Seyns, wie wir gesehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umstände oder der Wahl, theilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem andern Gesetze zu, — oder umgekehrt, die beiden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beiden Geschlechtern ihr individuelles Daseyn und Verwirklichung.

Hierdurch nun, daß eines Theils die Sittlichkeit wesentlich in dieser unmittelbaren Entschiedenheit besteht, und darum für das Bewußtseyn nur das Eine Gesetz das Wesen ist, andern Theils, daß die sittlichen Mächte in dem Selbst des Bewußtseyns wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich auszuschließen und sich entgegengesetzt zu seyn; sie sind so dem Selbstbewußtseyn für sich, wie sie im Reiche der Sittlichkeit nur an sich sind. Das sittliche Bewußtseyn, weil es für Eins derselben entschieden ist, ist wesentlich Charakter; es ist für es nicht die gleiche Wesenheit beider; der Gegensatz erscheint darum als eine unglückliche Collision der Pflicht nur mit der rechtlosen Wirklichkeit. Das sittliche Bewußtseyn ist als Selbstbewußtseyn in diesem Gegensatze, und als solches geht es zugleich darauf, dem Gesetze, dem es angehört, diese entgegengesetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen, oder sie zu täuschen. Indem es das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetze angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige Gewaltthätigkeit; das aber dem menschlichen Gesetze zugetheilt ist, auf der andern den Eigensinn und den Ungehorsam des innerlichen Fürsichseyns; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine am Tage liegende öffentliche Sinn; der Willen des andern Gesetzes aber ist der unterirdische ins Innere verschlossene Sinn, der in seinem Daseyn als Willen der Einzelnheit erscheint, und im Widerspruche mit dem ersten der Frevel ist.

Es entsteht hierdurch am Bewußtseyn der Gegensatz des Gewußten und des Nichtgewußten, wie in der Substanz, des Bewußten und Bewußtlosen; und das absolute Recht des

ſittlichen Selbſtbewußtſeyns kommt mit dem göttlichen Rechte des Weſens in Streit. Für das Selbſtbewußtſeyn als Bewußtſeyn hat die gegenſtändliche Wirklichkeit als ſolche, Weſen; nach ſeiner Subſtanz aber iſt es die Einheit ſeiner und dieſes Entgegengeſetzten; und das ſittliche Selbſtbewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn der Subſtanz; der Gegenſtand als dem Selbſtbewußtſeyn entgegengeſetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren, für ſich Weſen zu haben. Wie die Sphären, worin er nur ein Ding iſt, längſt verſchwunden, ſo auch dieſe Sphären, worin das Bewußtſeyn etwas aus ſich befeſtiget und ein einzelnes Moment zum Weſen macht. Gegen ſolche Einſeitigkeit hat die Wirklichkeit eine eigene Kraft; ſie ſteht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewußtſeyn, und ſtellt dieſem erſt dar, was die Wahrheit iſt. Das ſittliche Bewußtſeyn aber hat aus der Schaale der abſoluten Subſtanz die Vergeſſenheit aller Einſeitigkeit des Fürſichſeyns, ſeiner Zwecke und eigenthümlichen Begriffe getrunken, und darum in dieſem ſtygiſchen Waſſer zugleich alle eigene Weſenheit und ſelbſtſtändige Bedeutung der gegenſtändlichen Wirklichkeit ertränkt. Sein abſolutes Recht iſt daher, daß es, indem es nach dem ſittlichen Geſetze handelt, in dieſer Verwirklichung nicht irgend etwas Anderes finde, als nur die Vollbringung dieſes Geſetzes ſelbſt, und die That nichts Anderes zeige, als das ſittliche Thun iſt. — Das Sittliche, als das abſolute Weſen und die abſolute Macht zugleich, kann keine Verkehrung ſeines Inhalts erleiden. Wäre es nur das abſolute Weſen ohne die Macht, ſo könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber dieſe als ſittliches Bewußtſeyn hat mit dem Aufgeben des einſeitigen Fürſichſeyns dem Verkehren entſagt; ſo wie die bloße Macht umgekehrt vom Weſen verkehrt werden würde, wenn ſie noch ein ſolches Fürſichſeyn wäre. Um dieſer Einheit willen iſt die Individualität reine Form der Subſtanz, die der Inhalt iſt, und das Thun iſt das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines weſenloſen Gegenſatzes, deſſen Momente keinen

beſondern von einander verſchiedenen Inhalt und Weſenheit haben Das abſolute Recht des ſittlichen Bewußtſeyns iſt daher, daß die *That*, die *Geſtalt* ſeiner *Wirklichkeit*, nichts Anderes ſey, als es *weiß*.

Aber das ſittliche Weſen hat ſich ſelbſt in zwei Geſetze geſpalten, und das Bewußtſeyn, als unentzweites Verhalten zum Geſetze, iſt nur Einem zugetheilt. Wie dieß *einfache* Bewußtſeyn auf dem abſoluten Rechte beſteht, daß ihm als ſittlichem das Weſen *erſchienen* ſey, wie es *an ſich* iſt, ſo beſteht dieſes Weſen auf dem Rechte ſeiner *Realität*, oder darauf, gedoppeltes zu ſeyn. Dieß Recht des Weſens ſteht aber zugleich dem Selbſtbewußtſeyn nicht gegenüber, daß es irgendwo anders wäre, ſondern es iſt das eigne Weſen des Selbſtbewußtſeyns; es hat darin allein ſein Daſeyn und ſeine Macht, und ſein Gegenſatz iſt die *That* des *letztern*. Denn dieſes, eben indem es ſich als Selbſt iſt und zur That ſchreitet, erhebt ſich aus der *einfachen Unmittelbarkeit* und ſetzt ſelbſt die *Entzweiung*. Es giebt durch die That die Beſtimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu ſeyn, und ſetzt die Trennung ſeiner ſelbſt in ſich als das Thätige und in die gegenüberſtehende für es negative Wirklichkeit. Es wird alſo durch die That zur *Schuld*. Denn ſie iſt ſein *Thun*, und das Thun ſein eigenſtes Weſen; und die *Schuld* erhält auch die Bedeutung des *Verbrechens*: denn als einfaches ſittliches Bewußtſeyn hat es ſich dem einen Geſetze zugewandt, dem andern aber abgeſagt, und verletzt dieſes durch ſeine That. — Die *Schuld* iſt nicht das gleichgültige doppelſinnige Weſen, daß die That, wie ſie *wirklich* am Tage liegt, *Thun* ihres Selbſts ſeyn könne oder auch nicht, als ob mit dem Thun ſich etwas Aeußerliches und Zufälliges verknüpfen könnte, das dem Thun nicht angehörte, von welcher Seite das Thun alſo unſchuldig wäre. Sondern das Thun iſt ſelbſt dieſe Entzweiung, ſich für ſich, und dieſem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu ſetzen; daß eine ſolche iſt,

gehört dem Thun selbst an und ist durch dasselbe. Unschuldig ist daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes. — Dem Inhalte nach aber hat die sittliche Handlung das Moment des Verbrechens an ihr, weil sie die natürliche Vertheilung der beiden Gesetze an die beiden Geschlechter nicht aufhebt, sondern vielmehr als unentzweite Richtung auf das Gesetz innerhalb der natürlichen Unmittelbarkeit bleibt, und als Thun diese Einseitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Wesens zu ergreifen, und gegen die andere sich negativ zu verhalten, d. h. sie zu verletzen. Wohin in dem allgemeinen sittlichen Leben Schuld- und Verbrechen, Thun und Handeln fällt, wird nachher bestimmter ausgedrückt werden; es erhellt unmittelbar so viel, daß es nicht dieser Einzelne ist, der handelt und schuldig ist; denn er, als dieses Selbst, ist nur der unwirkliche Schatten, oder er ist nur als allgemeines Selbst, und die Individualittät rein das formale Moment des Thuns überhaupt, und der Inhalt die Gesetze und Sitten, bestimmt für den Einzelnen, und die seines Standes; er ist die Substanz als Gattung, die durch ihre Bestimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung. Das Selbstbewußtseyn steigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Besonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausschließendes Selbst, eine sich negative Wirklichkeit in seinem Thun setzt; sondern seinem Handeln liegt das sichere Vertrauen zum Ganzen zu Grunde, worin sich nichts Fremdes, keine Furcht noch Feindschaft einmischt.

Die entwickelte Natur des wirklichen Handelns erfährt nun das sittliche Selbstbewußtseyn an seiner That, ebensowohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menschlichen Gesetze sich ergab. Das ihm offenbare Gesetz ist im Wesen mit dem entgegengesetzten verknüpft; das Wesen ist die Einheit beider; die That aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt. Aber im Wesen mit diesem verknüpft, ruft die Erfüllung des Einen das

Andere hervor, und, wozu die That es machte, als ein verletztes und nun feindliches Rache forderndes Weſen. Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entſchluſſes überhaupt an dem Tage; er iſt aber an ſich das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wiſſen iſt, Fremdes gegenüberſtellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wiſſen fremde Seite in ſich verborgen, und zeigt ſich dem Bewußtſeyn nicht, wie ſie an und für ſich iſt, — dem Sohne nicht den Vater in ſeinem Beleidiger, den er erſchlägt; — nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem ſittlichen Selbſtbewußtſeyn ſtellt auf dieſe Weiſe eine lichtſcheue Macht nach, welche erſt, wenn die That geſchehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte That iſt der aufgehobene Gegenſatz des wiſſenden Selbſt und der ihm gegenüberſtehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und ſeine Schuld nicht verläugnen; — die That iſt dieſes, das Unbewegte zu bewegen und das nur erſt in der Möglichkeit Verſchloſſene hervor zu bringen, und hiermit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtſeyende dem Seyn zu verknüpfen. In dieſer Wahrheit tritt alſo die That an die Sonne; — als ein ſolches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigne einem Fremden verbunden iſt, als das entzweite Weſen, deſſen andere Seite das Bewußtſeyn, und auch als die ſeinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.

Es kann ſeyn, daß das Recht, welches ſich im Hinterhalte hielt, nicht in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt für das handelnde Bewußtſeyn, ſondern nur an ſich, in der innern Schuld des Entſchluſſes und des Handelns vorhanden iſt. Aber das ſittliche Bewußtſeyn iſt vollſtändiger, ſeine Schuld reiner, wenn es das Geſetz und die Macht vorher kennt, der es gegenüber tritt, ſie für Gewalt und Unrecht, für eine ſittliche Zufälligkeit nimmt, und wiſſentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte That verkehrt ſeine Anſicht; die Vollbringung ſpricht es ſelbſt aus, daß, was ſittlich iſt, wirklich ſeyn müſſe; denn

die Wirklichkeit des Zwecks iſt der Zweck des Handelns. Das Handeln ſpricht gerade die Einheit der Wirklichkeit und der Subſtanz aus, es ſpricht aus, daß die Wirklichkeit dem Weſen nicht zufällig iſt, ſondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht iſt. Das ſittliche Bewußtſeyn muß ſein Entgegengeſetztes um dieſer Wirklichkeit willen, und um ſeines Thuns willen, als die ſeinige, es muß ſeine Schuld anerkennen;

weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt. —

Dieß Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwieſpalt des ſittlichen Zweckes und der Wirklichkeit, es drückt die Rückkehr zur ſittlichen Geſinnung aus, die weiß, daß nichts gilt, als das Rechte. Damit aber giebt das Handelnde ſeinen Charakter und die Wirklichkeit ſeines Selbſt auf, und iſt zu Grunde gegangen. Sein Seyn iſt dieſes, ſeinem ſittlichen Geſetze als ſeiner Subſtanz anzugehören; in dem Anerkennen des Entgegengeſetzten hat dieß aber aufgehört, ihm Subſtanz zu ſeyn; und ſtatt ſeiner Wirklichkeit hat es die Unwirklichkeit, die Geſinnung, erreicht. — Die Subſtanz erſcheint zwar an der Individualität als das Pathos derſelben, und die Individualität als das, was ſie belebt, und daher über ihr ſteht; aber ſie iſt ein Pathos, das zugleich ſein Charakter iſt; die ſittliche Individualität iſt unmittelbar und an ſich Eins mit dieſem ſeinem Allgemeinen, ſie hat ihre Exiſtenz nur in ihm, und vermag den Untergang, den dieſe ſittliche Macht durch die entgegengeſetzte leidet, nicht zu überleben.

Sie hat aber dabei die Gewißheit, daß diejenige Individualität, deren Pathos dieſe entgegengeſetzte Macht iſt, — nicht mehr Uebel erleidet, als ſie zugefügt. Die Bewegung der ſittlichen Mächte gegen einander, und der ſie in Leben und Handlung ſetzenden Individualitäten hat nur darin ihr wahres Ende erreicht, daß beide Seiten denſelben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas vor der andern voraus, um weſentlicheres Moment der Subſtanz zu ſeyn. Die gleiche Weſen-

lichkeit und das gleichgültige Beſtehen beider neben einander iſt ihr ſelbſtloſes Seyn; in der That ſind ſie als Selbſtweſen, aber ein verſchiedenes, was der Einheit des Selbſt widerſpricht, und ihre Rechtloſigkeit und nothwendigen Untergang ausmacht. Der Charakter gehört ebenſo Theils nach ſeinem Pathos oder Subſtanz nur der Einen an, Theils iſt nach der Seite des Wiſſens der eine wie der andere in ein Bewußtes und Unbewußtes entzweit; und indem jeder ſelbſt dieſen Gegenſatz hervorruft, und durch die That auch das Nichtwiſſen ſein Werk iſt, ſetzt er ſich in die Schuld, die ihn verzehrt. Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters, und das Unterliegen der andern Seite wäre alſo nur der Theil und das unvollendete Werk, das unaufhaltſam zum Gleichgewichte beider fortſchreitet. Erſt in der gleichen Unterwerfung beider Seiten iſt das abſolute Recht vollbracht, und die ſittliche Subſtanz als die negative Macht, welche beide Seiten verſchlingt, oder das allmächtige und gerechte Schickſal aufgetreten.

Werden beide Mächte nach ihrem beſtimmten Inhalte und deſſen Individualiſation genommen, ſo bietet ſich das Bild ihres geſtalteten Widerſtreits, nach ſeiner formellen Seite, als der Widerſtreit der Sittlichkeit und des Selbſtbewußtſeyns mit der bewußtloſen Natur und einer durch ſie vorhandenen Zufälligkeit, — (dieſe hat ein Recht gegen jenes, weil es nur der wahre Geiſt, nur in unmittelbarer Einheit mit ſeiner Subſtanz iſt) — und ſeinem Inhalte nach, als der Zwieſpalt des göttlichen und menſchlichen Geſetzes dar. — Der Jüngling tritt aus dem bewußtloſen Weſen, aus dem Familiengeiſte, und wird die Individualität des Gemeinweſens; daß er aber der Natur, der er ſich entriß, noch angehöre, erweiſt ſich ſo, daß er in der Zufälligkeit zweier Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte ſich deſſelben bemächtigen; die Ungleichheit der frühern und ſpätern Geburt hat für ſie, die in das ſittliche Weſen eintreten, als Unterſchied der Natur, keine Bedeutung. Aber die Regierung, als die einfache Seele oder das

Selbſt des Volksgeiſtes, verträgt nicht eine Zweiheit der Individualität; und der ſittlichen Nothwendigkeit dieſer Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Dieſe beiden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beide, die gleiches Unrecht haben. Menſchlicher Weiſe angeſehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht im Beſitze, das Gemeinweſen, an deſſen Spitze der andere ſtand, angreift; derjenige dagegen hat das Recht auf ſeiner Seite, welcher den andern nur als Einzelnen, abgelöſt von dem Gemeinweſen, zu faſſen wußte und in dieſer Machtloſigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als ſolches, nicht jenes, nicht das Weſen des menſchlichen Rechts, angetaſtet. Das von der leeren Einzelnheit angegriffene und vertheidigte Gemeinweſen erhält ſich, und die Brüder finden beide ihren wechſelſeitigen Untergang durch einander; denn die Individualität, welche an ihr Fürſichſeyn die Gefahr des Ganzen knüpft, hat ſich ſelbſt vom Gemeinweſen ausgeſtoßen, und löſt ſich in ſich auf. Den einen aber, der auf ſeiner Seite ſich fand, wird es ehren; den andern hingegen, der ſchon auf den Mauern ſeine Verwüſtung ausſprach, wird die Regierung, die wiederhergeſtellte Einfachheit des Selbſts des Gemeinweſens, um die letzte Ehre beſtrafen; — wer an dem höchſten Geiſte des Bewußtſeyns, der Gemeine, ſich zu vergreifen kam, muß der Ehre ſeines ganzen vollendeten Weſens, der Ehre des abgeſchiedenen Geiſtes, beraubt werden.

Aber wenn ſo das Allgemeine die reine Spitze ſeiner Pyramide leicht abſtößt, und über das ſich empörende Princip der Einzelnheit, die Familie, zwar den Sieg davon trägt, ſo hat es ſich dadurch mit dem göttlichen Geſetze, der ſeiner ſelbſtbewußte Geiſt ſich mit dem Bewußtloſen nur in Kampf eingelaſſen; denn dieſer iſt die andre weſentliche und darum von jener unzerſtörte und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen das gewalthabende am Tage liegende Geſetz ſeine Hülfe zur wirklichen Ausführung nur an dem blutloſen Schatten. Als das Geſetz der Schwäche

und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächſt dem Geſetze des Tages und der Kraft, denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen ſeine Ehre und Macht genommen, hat damit ſein Weſen aufgezehrt. Der offenbare Geiſt hat die Wurzel ſeiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer ſelbſt ſichere und ſich verſichernde Gewißheit des Volks hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtloſen und ſtummen Subſtanz Aller, in den Waſſern der Vergeſſenheit. Hierdurch verwandelt ſich die Vollbringung des offenbaren Geiſtes in das Gegentheil, und er erfährt, daß ſein höchſtes Recht das höchſte Unrecht, ſein Sieg vielmehr ſein eigner Untergang iſt. Der Todte, deſſen Recht gekränkt iſt, weiß darum für ſeine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt ſind mit der Macht, die ihn verletzt. Dieſe Mächte ſind andere Gemeinweſen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche beſudelten, welche nicht durch die ihr gebührende Zurückgabe an das elementariſche Individuum in die bewußtloſe Allgemeinheit erhoben, ſondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben ſind — und als die Kraft des göttlichen Geſetzes nun eine ſelbſtbewußte wirkliche Allgemeinheit erhalten. Sie machen ſich feindlich auf, und zerſtören das Gemeinweſen, das ſeine Kraft, die Pietät der Familie, entehrt und zerbrochen hat.

In dieſer Vorſtellung hat die Bewegung des menſchlichen und göttlichen Geſetzes den Ausdruck ihrer Nothwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein Pathos und die Thätigkeit der Bewegung als individuelles Thun erſcheint, welches der Nothwendigkeit derſelben den Schein der Zufälligkeit giebt. Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelnheit überhaupt aus, das in ſeiner reinen Allgemeinheit das innere göttliche Geſetz genannt wurde. Als Moment des offenbaren Gemeinweſens hat es nicht nur jene unterirdiſche oder — in ſeinem Daſeyn äußerliche Wirkſamkeit, ſondern ein ebenſo offenbares an dem wirklichen Volke wirkliches Daſeyn und Bewegung. In dieſer

Form genommen, erhält das, was als einfache Bewegung des individualiſirten Pathos vorgeſtellt wurde, ein anderes Ausſehen, und das Verbrechen und die dadurch begründete Zerſtörung des Gemeinweſens die eigentliche Form ihres Daſeyns. — Das menſchliche Geſetz alſo in ſeinem allgemeinen Daſeyn, das Gemeinweſen, in ſeiner Bethätigung überhaupt die Männlichkeit, in ſeiner wirklichen Bethätigung die Regierung iſt, bewegt und erhält ſich dadurch, daß es die Abſonderung der Penaten oder die ſelbſtſtändige Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorſteht, in ſich aufzehrt, und ſie in der Continuität ſeiner Flüſſigkeit aufgelöſt erhält. Die Familie iſt aber zugleich überhaupt ſein Element, das einzelne Bewußtſeyn allgemeiner bethätigender Grund. Indem das Gemeinweſen ſich nur durch die Störung der Familienglückſeligkeit und die Auflöſung des Selbſtbewußtſeyns in das allgemeine ſein Beſtehen giebt, erzeugt es ſich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich weſentlich iſt, an der Weiblichkeit überhaupt ſeinen innern Feind. Dieſe, — die ewige Ironie des Gemeinweſens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Thätigkeit in ein Werk dieſes beſtimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigenthum des Staates zu einem Beſitz und Putz der Familie. Sie macht hierdurch die ernſthafte Weisheit des reifen Alters, das, der Einzelnheit, — der Luſt und dem Genuſſe, ſowie der wirklichen Thätigkeit — abgeſtorben, nur das Allgemeine denkt und beſorgt, zum Spotte für den Muthwillen der unreifen Jugend und zur Verachtung für ihren Enthuſiasmus; erhebt überhaupt die Kraft der Jugend zum Geltenden, — des Sohnes, an dem die Mutter ihren Herrn geboren, des Bruders, an dem die Schweſter den Mann als ihres gleichen hat, des Jünglings, durch den die Tochter, ihrer Unſelbſtſtändigkeit entnommen, den Genuß und die Würde der Frauenſchaft erlangt. — Das Gemeinweſen kann ſich aber nur durch Unterdrückung dieſes Geiſtes der Einzelnheit erhalten, und, weil er weſentliches Moment iſt,

erzeugt es ihn zwar ebenso, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Princip. Dieses würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke sich trennend nur böse und in sich nichtig ist, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinwesen selbst die Kraft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reif noch innerhalb der Einzelnheit steht, als die Kraft des Ganzen anerkennte. Denn es ist ein Volk, es ist selbst Individualität und wesentlich nur so für sich, daß andere Individualitäten für es sind, daß es sie von sich ausschließt und sich unabhängig von ihnen weiß. Die negative Seite des Gemeinwesens, nach innen die Vereinzelung der Individuen unterdrückend, nach außen aber selbstthätig, hat an der Individualität seine Waffen. Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute Freiheit des sittlichen Selbstwesens von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist. Indem er einer Seits den einzelnen Systemen des Eigenthums und der persönlichen Selbstständigkeit wie auch der einzelnen Persönlichkeit selbst die Kraft des Negativen zu fühlen giebt, erhebt anderer Seits in ihm eben dieß negative Wesen sich als das Erhaltende des Ganzen; der tapfere Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat, das unterdrückte Princip des Verderbens tritt an den Tag und ist das Geltende. Nun ist es die natürliche Kraft, und das, was als Zufall des Glücks erscheint, welche über das Daseyn des sittlichen Wesens und die geistige Nothwendigkeit entscheiden; weil auf Stärke und Glück das Daseyn des sittlichen Wesens beruht, so ist schon entschieden, daß es zu Grunde gegangen. — Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiste, so gehen die lebendigen Volksgeister durch ihre Individualität jetzt in einem allgemeinen Gemeinwesen zu Grunde, dessen einfache Allgemeinheit geistlos und todt, und dessen Lebendigkeit das einzelne Individuum, als Einzelnes, ist. Die sittliche Gestalt des Geistes ist verschwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle.

Dieſer Untergang der ſittlichen Subſtanz und ihr Uebergang in eine andere Geſtalt iſt alſo dadurch beſtimmt, daß das ſittliche Bewußtſeyn auf das Geſetz weſentlich unmittelbar gerichtet iſt; in dieſer Beſtimmung der Unmittelbarkeit liegt, daß in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerſpruch und den Keim des Verderbens, den die ſchöne Einmüthigkeit und das ruhige Gleichgewicht des ſittlichen Geiſtes eben an dieſer Ruhe und Schönheit ſelbſt hat; denn die Unmittelbarkeit hat die widerſprechende Bedeutung, die bewußtloſe Ruhe der Natur, und die ſelbſtbewußte unruhige Ruhe des Geiſtes zu ſein. — Um dieſer Natürlichkeit willen iſt überhaupt dieſes ſittliche Volk eine durch die Natur beſtimmte und daher beſchränkte Individualität, und findet alſo ihre Aufhebung an einer andern. Indem aber dieſe Beſtimmtheit, die im Daſeyn geſetzt, Beſchränkung, aber ebenſo das Negative überhaupt, und das Selbſt der Individualität iſt, — verſchwindet, iſt das Leben des Geiſtes und dieſe in Allen ihrer ſelbſtbewußte Subſtanz, verloren. Sie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen heraus, iſt ihnen nicht mehr als lebendiger Geiſt inwohnend, ſondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität iſt in viele Puncte zerſprungen.

c. Rechtszuſtand.

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Subſtanz zurückgeht, iſt das geiſtloſe Gemeinweſen, das aufgehört hat, die ſelbſtbewußte Subſtanz der Individuen zu ſeyn, und worin ſie jetzt nach ihrem einzelnen Fürſichſeyn als Selbſtweſen und Subſtanzen gelten. Das Allgemeine in die Atome der abſolut vielen Individuen zerſplittert, dieſer geſtorbene Geiſt iſt eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Perſonen gelten. — Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Geſetz genannt wurde, iſt in der That aus ſeinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der Einzelne wirklich, nur als das allgemeine Blut der Fa-

milie. Als dieſer Einzelne war er der ſelbſtloſe abgeſchiedene Geiſt; nun aber iſt er aus ſeiner Unwirklichkeit hervorgetreten. Weil die ſittliche Subſtanz nur der wahre Geiſt iſt, darum geht er in die Gewißheit ſeiner ſelbſt zurück; jene iſt er als das poſitive Allgemeine, aber ſeine Wirklichkeit iſt, negatives allgemeines Selbſt zu ſeyn. — Wir ſahen die Mächte und die Geſtalten der ſittlichen Welt in der einfachen Nothwendigkeit des leeren Schickſals verſinken. Dieſe ihre Macht iſt die in ihre Einfachheit ſich reflectirende Subſtanz; aber das in ſich reflectirende abſolute Weſen, eben jene Nothwendigkeit des leeren Schickſals, iſt nichts Anderes als das Ich des Selbſtbewußtſeyns.

Dieſes gilt hiermit nunmehr als das an und für ſich ſeiende Weſen; dieß Anerkanntſeyn iſt ſeine Subſtantialität; aber ſie iſt die abſtracte Allgemeinheit, weil ihr Inhalt dieſes ſpröde Selbſt, nicht das in der Subſtanz aufgelöſte iſt.

Die Perſönlichkeit iſt alſo hier aus dem Leben der ſittlichen Subſtanz herausgetreten; ſie iſt die wirklich geltende Selbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns. Der unwirkliche Gedanke derſelben, der ſich durch Verzichtthun auf die Wirklichkeit wird, iſt früher als ſtoiſches Selbſtbewußtſeyn vorgekommen; wie dieſes aus der Herrſchaft und Knechtſchaft, als dem unmittelbaren Daſeyn des Selbſtbewußtſeyns, ſo iſt die Perſönlichkeit aus dem unmittelbaren Geiſte — der der allgemeine herrſchende Wille Aller und ebenſo ihr dienender Gehorſam iſt, hervorgegangen. Was dem Stoicismus nur in der Abſtraction das Anſich war, iſt nun wirkliche Welt. Er iſt nichts Anderes, als das Bewußtſeyn, welches das Princip des Rechtszuſtandes, die geiſtloſe Selbſtſtändigkeit, auf ſeine abſtracte Form bringt; durch ſeine Flucht aus der Wirklichkeit erreichte es nur den Gedanken der Selbſtſtändigkeit; es iſt abſolut für ſich dadurch, daß es ſein Weſen nicht an irgend ein Daſeyn knüpft, ſondern jedes Daſein aufgeben will, und ſein Weſen allein in die Einheit des reinen Denkens ſetzt. Auf dieſelbe Weiſe iſt das Recht der Perſon weder an ein reicheres

oder mächtigeres Daſeyn des Individuums als eines ſolchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geiſt geknüpft, ſondern vielmehr an das reine Eins ſeiner abſtracten Wirklichkeit oder an es, als Selbſtbewußtſeyn überhaupt.

Wie nun die abſtracte Selbſtſtändigkeit des Stoicismus ihre Verwirklichung darſtellte, ſo wird auch dieſe letztere die Bewegung jener erſten wiederholen. Jene geht in die ſceptiſche Verwirrung des Bewußtſeyns über, in eine Faſelei des Negativen, welche geſtaltlos von einer Zufälligkeit des Seyns und Gedankens zur andern irrt, ſie zwar in der abſoluten Selbſtſtändigkeit auflöſt, aber eben ſo ſehr wieder erzeugt; und in der That nur der Widerſpruch der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns iſt. — Ebenſo iſt die perſönliche Selbſtſtändigkeit des Rechts vielmehr dieſe gleiche allgemeine Verwirrung und gegenſeitige Auflöſung. Denn was als das abſolute Weſen gilt, iſt das Selbſtbewußtſeyn als das reine leere Eins der Perſon. Gegen dieſe leere Allgemeinheit hat die Subſtanz die Form der Erfüllung und des Inhalts, und dieſer iſt nun völlig frei gelaſſen und untergeordnet; denn der Geiſt iſt nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in ſeiner Einheit zuſammenhielt. — Dieß leere Eins der Perſon iſt daher in ſeiner Realität ein zufälliges Daſeyn und weſenloſes Bewegen und Thun, welches zu keinem Beſtand kommt. Wie der Scepticismus, iſt der Formalismus des Rechts alſo durch ſeinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Beſtehen, den Beſitz, vor, und drückt ihm dieſelbe abſtracte Allgemeinheit, wodurch er Eigenthum heißt, auf, wie jener. Wenn aber die ſo beſtimmte Wirklichkeit im Scepticismus Schein überhaupt heißt, und nur einen negativen Werth hat, ſo hat ſie im Rechte einen poſitiven. Jener negative Werth beſteht darin, daß das Wirkliche die Bedeutung des Selbſts als Denkens, als des Anſich-allgemeinen hat, dieſer poſitive aber darin, daß es Mein in der Bedeutung der Kategorie, als ein anerkanntes und wirkliches Gelten iſt. — Beides iſt daſſelbe abſtracte Allgemeine; der

he Inhalt oder die Bestimmtheit des Meinen — es sey
ines äußerlichen Besitzes, oder auch des innern Reichthums
lrmuth des Geistes und Charakters, ist nicht in dieser leeren
enthalten und geht sie nichts an. Er gehört also einer eig=
Nacht an, die ein Anderes als das Formalallgemeine, die
ıfall und die Willkür ist. — Das Bewußtseyn des Rechts
darum in seinem wirklichen Gelten selbst vielmehr den Ver=
iner Realität und seine vollkommene Unwesentlichkeit, und
ndividuum als eine Person bezeichnen ist Ausdruck der
ıtung.

Die freie Macht des Inhalts bestimmt sich so, daß die Zer=
ıg in die absolute Vielheit der persönlichen Atome durch
atur dieser Bestimmtheit zugleich in Einen ihnen fremden
ven so geistlosen Punkt gesammelt ist, der eines Theils gleich
prödigkeit ihrer Personalität rein einzelne Wirklichkeit ist,
n Gegensatze gegen ihre leere Einzelnheit, zugleich die Be=
g alles Inhalts, dadurch des realen Wesens für sie hat,
:gen ihre vermeinte absolute, an sich aber wesenlose Wirk=
die allgemeine Macht und absolute Wirklichkeit ist. Dieser
ver Welt ist sich auf diese Weise die absolute zugleich alles
ı in sich befassende Person, für deren Bewußtseyn kein höhe=
ıst existirt. Er ist Person; aber die einsame Person, welche
gegenübergetreten; diese Alle machen die geltende Allge=
it der Person aus, denn das Einzelne als solches ist wahr
s allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieser abgetrennt
einsame Selbst in der That das unwirkliche kraftlose Selbst.
ıgleich ist es das Bewußtseyn des Inhalts, der jener allge=
ı Persönlichkeit gegenübergetreten ist. Dieser Inhalt aber
iner negativen Macht befreit, ist das Chaos der geistigen
e, die entfesselt als elementarische Wesen in wilder Aus=
ung sich gegen einander toll und zerstörend bewegen; ihr
ses Selbstbewußtseyn ist die machtlose Umschließung und der
ihres Tumultes. Sich so als den Inbegriff aller wirk=

lichen Mächte wissend, ist dieser Herr der Welt das ungeheure Selbstbewußtseyn, das sich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbst ist, das sie nicht zu bändigen vermag, ist seine Bewegung und Selbstgenuß die eben so ungeheure Ausschweifung.

Der Herr der Welt hat das wirkliche Bewußtseyn dessen, was er ist, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit, in der zerstörenden Gewalt, die er gegen das ihm gegenüberstehende Selbst seiner Unterthanen ausübt. Denn seine Macht ist nicht die Einigkeit des Geistes, worin die Personen ihr eigenes Selbstbewußtseyn erkennten, vielmehr sind sie als Personen für sich und schließen die Kontinuität mit Anderen aus der absoluten Sprödigkeit ihrer Punktualität aus; sie sind also in einem nur negativen Verhältnisse wie zu einander so zu ihm, der ihre Beziehung oder Kontinuität ist. Als diese Kontinuität ist er das Wesen und der Inhalt ihres Formalismus; aber der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Wesen, welches gerade dasjenige, was für sie als ihr Wesen gilt, das inhaltsleere Fürsichseyn, vielmehr aufhebt; — und als die Kontinuität ihrer Persönlichkeit eben diese zerstört. Die rechtliche Persönlichkeit erfährt also, indem der ihr fremde Inhalt sich in ihr geltend macht, und er macht sich in ihnen geltend, weil er ihre Realität ist, — vielmehr ihre Substanzlosigkeit. Das zerstörende Wühlen in diesem wesenlosen Boden giebt sich dagegen das Bewußtseyn seiner Allherrschaft, aber dieses Selbst ist bloßes Verwüsten, daher nur außer sich, und vielmehr das Wegwerfen seines Selbstbewußtseyns.

So ist die Seite beschaffen, in welcher das Selbstbewußtsein als absolutes Wesen wirklich ist. Das aus dieser Wirklichkeit aber in sich zurückgetriebene Bewußtseyn denkt diese seine Unwesenheit; wir sahen früher die stoische Selbstständigkeit des reinen Denkens durch den Skepticismus hindurch gehen und in dem unglücklichen Bewußtseyn ihre Wahrheit finden, — die Wahrheit, welche Bewandtniß es mit seinem An- und Fürsichseyn hat. Wenn

dieß Wissen damals nur als die einseitige Ansicht des Bewußtseins als eines solchen erschien, so ist hier ihre wirkliche Wahrheit eingetreten. Sie besteht darin, daß dieß allgemeine Gelten des Selbstbewußtseyns die ihm entfremdete Realität ist. Dieß Gelten ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbsts, aber sie ist unmittelbar ebenso die Verkehrung; sie ist der Verlust seines Wesens. — Die in der sittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbsts ist durch ihr Zurückgehen in die Person gewonnen worden; was in jener einig war, tritt nun entwickelt, aber sich entfremdet auf.

B.

Der sich entfremdete Geist; die Bildung.

Die sittliche Substanz erhielt den Gegensatz in ihr einfaches Bewußtseyn eingeschlossen, und dieses in unmittelbarer Einheit mit seinem Wesen. Das Wesen hat darum die einfache Bestimmtheit des Seyns für das Bewußtseyn, das unmittelbar darauf gerichtet, und dessen Sitte es ist; weder gilt das Bewußtseyn sich als dieses ausschließende Selbst, noch hat die Substanz die Bedeutung eines aus ihm ausgeschlossenen Daseyns, mit dem es sich nur durch die Entfremdung seiner selbst Eins zu setzen und sie zugleich hervorzubringen hätte. Aber derjenige Geist, dessen Selbst das Absolut-discrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine ebenso harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein Aeußerliches, das Negative des Selbstbewußtseyns zu seyn. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; dieß ihr Daseyn ist das Werk des Selbstbewußtseyns; aber ebenso unmittelbar vorhandene ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äußerliche Wesen, und der freie Inhalt des Rechts; aber diese äußerliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaßt, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandene ele-

mentariſche Weſen, ſondern ſie iſt ſeine aber nicht poſitive Arbeit, — vielmehr ſeine negative. Sie erhält ihr Daſeyn durch die eigene Entäußerung und Entweſung des Selbſtbewußtſeins, welche ihm in der Verwüſtung, die in der Welt des Rechts herrſcht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzuthun ſcheint. Dieſe für ſich ſind nur das reine Verwüſten, und die Auflöſung ihrer ſelbſt; dieſe Auflöſung aber, dieß ihr negatives Weſen iſt eben das Selbſt; es iſt ihr Subjekt, ihr Thun und Werden. Dieß Thun und Werden aber, wodurch die Subſtanz wirklich wird, iſt die Entfremdung der Perſönlichkeit, denn das unmittelbar, d. h. ohne Entfremdung an und für ſich geltende Selbſt iſt ohne Subſtanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; ſeine Subſtanz iſt alſo ſeine Entäußerung ſelbſt, und die Entäußerung iſt die Subſtanz, oder die zu einer Welt ſich ordnenden und ſich dadurch erhaltenden geiſtigen Mächte.

Die Subſtanz iſt auf dieſe Weiſe Geiſt, ſelbſtbewußte Einheit des Selbſts und des Weſens, aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung für einander. Er iſt Bewußtſeyn einer für ſich freien gegenſtändlichen Wirklichkeit; dieſem Bewußtſeyn aber ſteht jene Einheit des Selbſts und des Weſens gegenüber, dem wirklichen das reine Bewußtſeyn. Einer Seits geht das wirkliche Selbſtbewußtſeyn durch ſeine Entäußerung in die wirkliche Welt über, und dieſe in jenes zurück; anderer Seits aber iſt eben dieſe Wirklichkeit, ſowohl die Perſon, als die Gegenſtändlichkeit, aufgehoben; ſie ſind rein allgemeine. Dieſe ihre Entfremdung iſt das reine Bewußtſeyn, oder das Weſen. Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegenſatz an ihrem Jenſeits, das ihr Denken und Gedachtſeyn; ſo wie dieß am Dieſſeits, das ſeine ihm entfremdete Wirklichkeit iſt.

Dieſer Geiſt bildet ſich daher nicht nur Eine Welt, ſondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengeſetzte aus. — Die Welt des ſittlichen Geiſtes iſt ſeine eigne Gegenwart; und daher jede Macht derſelben in dieſer Einheit, und inſofern beide ſich unter-

scheiden, im Gleichgewichte mit dem Ganzen. Nichts hat die Bedeutung des Negativen des Selbstbewußtseyns; selbst der abgeschiedene Geist ist im Blute der Verwandtschaft, im Selbst der Familie gegenwärtig, und die allgemeine Macht der Regierung ist der Wille, das Selbst des Volks. Hier aber bedeutet das Gegenwärtige nur gegenständliche Wirklichkeit, die ihr Bewußtseyn jenseits hat; jedes einzelne Moment als Wesen empfängt dieß und damit die Wirklichkeit von einem Andern, und insofern es wirklich ist, ist sein Wesen ein Anderes als seine Wirklichkeit. Nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist, sondern ist außer sich in einem fremden, das Gleichgewicht des Ganzen ist nicht die bei sich selbst bleibende Einheit und ihre in sich zurückgekehrte Beruhigung, sondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten. Das Ganze ist daher, wie jedes einzelne Moment, eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das Selbstbewußtseyn wirklich sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des reinen Bewußtseyns, welches jenseits des Ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im Glauben ist. Wie nun die sittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menschlichen Gesetzes und ihrer Gestalten, und ihr Bewußtseyn aus der Trennung in das Wissen und in die Bewußtlosigkeit zurück in sein Schicksal, in das Selbst als die negative Macht dieses Gegensatzes geht, so werden auch diese beiden Reiche des sich entfremdeten Geistes in das Selbst zurückkehren; aber wenn jenes das erste unmittelbar geltende Selbst, die einzelne Person, war; so wird dieß zweite, das aus seiner Entäußerung in sich zurückkehrt, das allgemeine Selbst, das den Begriff erfassende Bewußtseyn seyn, und diese geistigen Welten, deren alle Momente eine fixirte Wirklichkeit und ungeistiges Bestehen von sich behaupten, werden sich in der reinen Einsicht auflösen. Sie als das sich selbst erfassende Selbst vollendet die Bildung; sie faßt nichts als das Selbst, und alles als das Selbst auf, d. h. sie begreift Alles, tilgt alle Gegen-

ſtändlichkeit, und verwandelt alles Anſichſeyn in ein Fürſichſeyn. Gegen den Glauben als das fremde jenſeits liegende Reich des Weſens gekehrt, iſt ſie die Aufklärung. Dieſe vollendet auch an dieſem Reiche, wohin ſich der entfremdete Geiſt, als in das Bewußtſeyn der ſich ſelbſt gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung; ſie verwirrt ihm die Haushaltung, die er hier führt, dadurch, daß ſie die Geräthſchaften der dieſſeitigen Welt hineinbringt, die er als ſein Eigenthum nicht verläugnen kann, weil ſein Bewußtſeyn ihr gleichfalls angehört. — In dieſem negativen Geſchäfte realiſirt zugleich die reine Einſicht ſich ſelbſt, und bringt ihren eigenen Gegenſtand, das unerkennbare abſolute Weſen und das Nützliche hervor. Indem auf dieſe Weiſe die Wirklichkeit alle Subſtantialität verloren, und nichts mehr an ſich in ihr iſt, ſo iſt wie das Reich des Glaubens, ſo auch das der realen Welt geſtürzt, und dieſe Revolution bringt die abſolute Freiheit hervor, womit der vorher entfremdete Geiſt vollkommen in ſich zurückgegangen iſt, dieß Land der Bildung verläßt, und in ein anderes Land, in das Land des moraliſchen Bewußtſeyns übergeht.

I.

Die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes.

Die Welt dieſes Geiſtes zerfällt in die gedoppelte; die erſte iſt die Welt der Wirklichkeit oder ſeiner Entfremdung ſelbſt; die andere aber die, welche er, über die erſte ſich erhebend, im Aether des reinen Bewußtſeyns ſich erbaut. Dieſe, jener Entfremdung entgegengeſetzt, iſt eben darum nicht frei davon, ſondern vielmehr nur die andere Form der Entfremdung, welche eben darin beſteht, in zweierlei Welten das Bewußtſeyn zu haben, und beide umfaßt. Es iſt alſo nicht das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Weſens, wie es an und für ſich iſt, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, ſondern der Glauben, inſofern er die Flucht aus der wirklichen Welt und alſo nicht an und für ſich iſt.

Dieſe Flucht aus dem Reiche der Gegenwart iſt daher an ihr ſelbſt unmittelbar die gedoppelte. Das reine Bewußtſeyn iſt das Element, in welches der Geiſt ſich erhebt; aber es iſt nicht nur das Element des Glaubens, ſondern ebenſo des Begriffs; beide treten daher zugleich mit einander ein, und jener kommt nur in Betracht im Gegenſatze gegen dieſen.

a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

Der Geiſt dieſer Welt iſt das von einem Selbſtbewußtſeyn durchdrungene geiſtige Weſen, das ſich als dieſes für ſich ſeyende unmittelbar gegenwärtig, und das Weſen als eine Wirklichkeit ſich gegenüber weiß. Aber das Daſeyn dieſer Welt, ſo wie die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns beruht auf der Bewegung, daß dieſes ſeiner Perſönlichkeit ſich entäußert, hierdurch ſeine Welt hervorbringt, und ſich gegen ſie als eine fremde ſo verhält, daß es ſich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entſagung ſeines Fürſichſeyns iſt ſelbſt die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch ſie bemächtigt es ſich alſo unmittelbar derſelben. — Oder das Selbſtbewußtſeyn iſt nur Etwas, es hat nur Realität, inſofern es ſich ſelbſt entfremdet; hierdurch ſetzt es ſich als Allgemeines, und dieſe ſeine Allgemeinheit iſt ſein Gelten und ſeine Wirklichkeit. Dieſe Gleichheit mit Allen iſt daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntſeyn und Gelten des Selbſtbewußtſeyns, darum weil es iſt; ſondern daß es gelte, iſt durch die entfremdende Vermittelung, ſich dem Allgemeinen gemäß gemacht zu haben. Die geiſtloſe Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weiſe des Charakters wie des Daſeyns in ſich auf und berechtigt ſie. Die Allgemeinheit aber welche hier gilt, iſt die gewordene, und darum iſt ſie wirklich.

Wodurch alſo das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, iſt die Bildung. Seine wahre urſprüngliche Natur und Subſtanz iſt der Geiſt der Entfremdung des natürlichen Seyns. Dieſe Entäußerung iſt daher ebenſo Zweck als Daſeyn deſſelben; ſie iſt zugleich das Mittel oder der

Uebergang sowohl der gedachten Substanz in die Wirklichkeit, als umgekehrt der bestimmten Individualität in die Wesentlichkeit. Diese Individualität bildet sich zu dem, was sie an sich ist, und erst dadurch ist sie an sich und hat wirkliches Daseyn; so viel sie Bildung hat, so viel Wirklichkeit und Macht. Obwohl das Selbst als Dieses sich hier wirklich weiß, so besteht doch seine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbsts; die ursprünglich bestimmte Natur reducirt sich daher auf den unwesentlichen Unterschied der Größe, auf eine größere oder geringere Energie des Willens. Aber Zweck und Inhalt desselben gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an, und kann nur ein Allgemeines seyn; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist. Wenn daher fälschlicher Weise die Individualität in die Besonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird, so finden sich in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, sondern die Individuen haben ein gleiches Daseyn für einander; jene vermeintliche Individualität ist eben nur das gemeinte Daseyn, welches in dieser Welt, worin nur das Sichselbstentäußernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit erhält, kein Bleiben hat. — Das Gemeinte gilt darum für das, was es ist, für eine Art. Art ist nicht ganz dasselbe, was Espèce, „von allen Spitznamen der fürchterlichste; denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit, und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus." Art und in seiner Art gut seyn ist aber ein deutscher Ausdruck, welcher dieser Bedeutung die ehrliche Miene hinzufügt, als ob es nicht so schlimm gemeint sei, oder welcher auch in der That das Bewußtseyn, was Art, und was Bildung und Wirklichkeit ist, noch nicht in sich schließt.

Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als seine

Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der Substanz selbst, nämlich das unmittelbare Uebergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derselben, wodurch das Ansich Anerkanntes und Daseyn ist. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben, als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtseyn ein unmittelbar Entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiß zugleich, daß sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es erlangt diese Macht über sie durch die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, daß es sich der Wirklichkeit gemäß macht, und so viel als die Energie des ursprünglichen Charakters und Talents ihm zuläßt. Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hiermit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d. h., daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.

Das Selbst ist sich nur als aufgehobenes wirklich. Es macht daher für es nicht die Einheit des Bewußtseyns seiner selbst und des Gegenstandes aus; sondern dieser ist ihm das Negative seiner. — Durch das Selbst als die Seele wird die Substanz also so in ihren Momenten ausgebildet, daß das Entgegengesetzte das Andere begeistet, jedes durch seine Entfremdung dem Andern Bestehen giebt, und es ebenso von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment seine Bestimmtheit als ein unüberwindliches Gelten, und eine feste Wirklichkeit gegen das Andere. Das Denken fixirt diesen Unterschied auf die allgemeinste Weise durch die absolute Entgegensetzung von Gut und Schlecht, die, sich fliehend, auf keine Weise dasselbe werden können. Aber dieses feste

Seyn hat zu ſeiner Seele den unmittelbaren Uebergang in das Entgegengeſetzte; das Daſeyn iſt vielmehr die Verkehrung jeder Beſtimmtheit in ihre entgegengeſetzte, und nur dieſe Entfremdung iſt das Weſen und Erhaltung des Ganzen. Dieſe verwirklichende Bewegung und Begeiſtung der Momente iſt nun zu betrachten; die Entfremdung wird ſich ſelbſt entfremden und das Ganze durch ſie in ſeinen Begriff ſich zurücknehmen.

Zuerſt iſt die einfache Subſtanz ſelbſt in der unmittelbaren Organiſation ihrer daſeyenden noch unbegeiſteten Momente zu betrachten. — Wie die Natur ſich in die allgemeinen Elemente auslegt, worunter die Luft das bleibende rein allgemeine durchſichtige Weſen iſt, — das Waſſer aber das Weſen, das immer aufgeopfert wird, — das Feuer ihre beſeelende Einheit, welche ihren Gegenſatz ebenſo immer auflöſt als ihre Einfachheit in ihn entzweit, — die Erde endlich der feſte Knoten dieſer Gliederung und das Subject dieſer Weſen wie ihres Proceſſes, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr iſt, — ſo legt ſich in eben ſolche allgemeine aber geiſtige Maſſen das innere Weſen oder der einfache Geiſt der ſelbſtbewußten Wirklichkeit als eine Welt aus, — in die erſte Maſſe, das an ſich allgemeine ſich ſelbſtgleiche geiſtige Weſen; — in die andere, das fürſichſeyende in ſich ungleich gewordene ſich aufopfernde und hingebende Weſen, und in das dritte, welches als Selbſtbewußtſeyn Subject iſt, und die Kraft des Feuers unmittelbar an ihm ſelbſt hat; — im erſten Weſen iſt es ſeiner als des Anſichſeyns bewußt; in dem zweiten aber hat es das Werden des Fürſichſeyns durch die Aufopferung des Allgemeinen. Der Geiſt aber ſelbſt iſt das An- und Fürſichſeyn des Ganzen, das ſich in die Subſtanz als Bleibende, und in ſie als ſich Aufopfernde entzweit, und ebenſo ſie auch wieder in ſeine Einheit zurücknimmt, ſowohl als die ausbrechende ſie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Geſtalt derſelben. — Wir ſehen, daß dieſe Weſen dem Gemeinweſen und der Familie der ſittlichen Welt entſprechen, ohne aber

den heimischen Geist zu besitzen, den diese haben; dagegen, wenn diesem das Schicksal fremd ist, so ist und weiß sich hier das Selbstbewußtseyn als die wirkliche Macht derselben.

Diese Glieder sind, sowohl wie sie zunächst innerhalb des reinen Bewußtseyns als Gedanken oder ansichseyende, als auch wie sie im wirklichen Bewußtseyn, als gegenständliche Wesen vorgestellt werden, zu betrachten. — In jener Form der Einfachheit ist das Erste, als das sich selbst gleiche unmittelbare und unwandelbare Wesen aller Bewußtseyn, das Gute, — die unabhängige geistige Macht des Ansich, bei der die Bewegung des fürsichseyenden Bewußtseyns nur beiherspielt. Das Andere dagegen ist das passive geistige Wesen oder das Allgemeine, insofern es sich preisgiebt und die Individuen das Bewußtseyn ihrer Einzelnheit sich an ihm nehmen läßt; es ist das nichtige Wesen, das Schlechte. — Dieses absolute Aufgelöstwerden des Wesens ist selbst bleibend; wie das erste Wesen Grundlage Ausgangspunkt und Resultat der Individuen, und diese rein allgemein darin sind, so ist das zweite dagegen einer Seits das sich aufopfernde Seyn für Anderes, andrer Seits eben darum deren beständige Rückkehr zu sich selbst als das Einzelne und ihr bleibendes Fürsichwerden.

Aber diese einfachen Gedanken des Guten und Schlechten sind ebenso unmittelbar sich entfremdet; sie sind wirklich und im wirklichen Bewußtseyn als gegenständliche Momente. So ist das erste Wesen die Staatsmacht, das andere der Reichthum. — Die Staatsmacht ist, wie die einfache Substanz, so das allgemeine Werk; — die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihr Wesen ausgesprochen und ihre Einzelnheit schlechthin nur Bewußtseyn ihrer Allgemeinheit ist; — sie ist ebenso das Werk und einfache Resultat, aus welchem dieß, daß es aus ihrem Thun herkömmt, verschwindet; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Thuns. — Diese einfache ätherische Substanz ihres Lebens ist durch diese Bestimmung ihrer

unwandelbaren Sichſelbſtgleichheit Seyn, und damit nur Seyn für Anderes. Sie iſt alſo an ſich unmittelbar das Entgegengeſetzte ihrer ſelbſt, Reichthum. Ob er zwar das Paſſive oder Nichtige iſt, iſt er ebenfalls allgemeines geiſtiges Weſen, ebenſo das beſtändig werdende Reſultat der Arbeit und des Thuns Aller, wie es ſich wieder in den Genuß Aller auflöſt. In dem Genuſſe wird die Individualität zwar für ſich oder als einzelne, aber dieſer Genuß ſelbſt iſt Reſultat des allgemeinen Thuns; ſo wie er gegenſeitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt. Das Wirkliche hat ſchlechthin die geiſtige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu ſeyn. Es meint wohl in dieſem Momente jeder Einzelne eigennützig zu handeln; denn es iſt das Moment, worin er ſich das Bewußtſeyn giebt, für ſich zu ſeyn, und er nimmt es deswegen nicht für etwas Geiſtiges; allein auch nur äußerlich angeſehen, zeigt es ſich, daß in ſeinem Genuſſe jeder Allen zu genießen giebt, in ſeiner Arbeit ebenſo für Alle arbeitet als für ſich, und alle für ihn. Sein Fürſichſeyn iſt daher an ſich allgemein und der Eigennutz etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu thun, das nicht Allen zu gut käme.

In dieſen beiden geiſtigen Mächten erkennt alſo das Selbſtbewußtſeyn ſeine Subſtanz, Inhalt und Zweck: es ſchaut ſein Doppelweſen darin an, in der einen ſein Anſichſeyn, in der andern ſein Fürſichſeyn. — Es iſt aber zugleich als der Geiſt, die negative Einheit ihres Beſtehens und der Trennung der Individualität und des Allgemeinen, oder der Wirklichkeit und des Selbſts. Herrſchaft und Reichthum ſind daher für das Individuum als Gegenſtände vorhanden, d. h. als ſolche, von denen es ſich frei weiß und zwiſchen ihnen und ſelbſt keines von beiden wählen zu können meint. Es tritt als dieſes freie und reine Bewußtſeyn dem Weſen als einem ſolchen gegenüber, das nur für es iſt. Es hat alsdann das Weſen als Weſen in ſich. — In

dieſem reinen Bewußtſeyn ſind ihm die Momente der Subſtanz nicht Staatsmacht und Reichthum, ſondern die Gedanken von Gut und Schlecht. — Das Selbſtbewußtſeyn iſt aber ferner die Beziehung ſeines reinen Bewußtſeyns auf ſein wirkliches, des Gedachten auf das gegenſtändliche Weſen, es iſt weſentlich das Urtheil. — Es hat ſich zwar ſchon für die beiden Seiten des wirklichen Weſens durch ihre unmittelbaren Beſtimmungen ergeben, welche das Gute, und welche das Schlechte ſey; jenes die Staatsmacht, dieß der Reichthum. Allein dieß erſte Urtheil kann nicht als ein geiſtiges Urtheil angeſehen werden; denn in ihm iſt die eine Seite nur als das Anſichſeyende oder Poſitive, die andere nur als das Fürſichſeyende und Negative beſtimmt worden. Aber ſie ſind als geiſtige Weſen, jedes die Durchdringung beider Momente, alſo in jenen Beſtimmungen nicht erſchöpft; und das Selbſtbewußtſeyn, das ſich auf ſie bezieht, iſt an und für ſich; es muß daher ſich auf jedes auf die gedoppelte Weiſe beziehen, wodurch ſich ihre Natur, ſich ſelbſt entfremdete Beſtimmungen zu ſeyn, herauskehren wird.

Dem Selbſtbewußtſeyn iſt nun derjenige Gegenſtand gut und an ſich, worin es ſich ſelbſt, derjenige aber ſchlecht, worin es das Gegentheil ſeiner findet; das Gute iſt die Gleichheit der gegenſtändlichen Realität mit ihm; das Schlechte aber ihre Ungleichheit. Zugleich was für es gut und ſchlecht iſt, iſt an ſich gut und ſchlecht; denn es iſt eben dasjenige, worin dieſe beiden Momente des Anſich- und des Für-es-ſeyns daſſelbe ſind; es iſt der wirkliche Geiſt der gegenſtändlichen Weſen, und das Urtheil der Erweis ſeiner Macht an ihnen, die ſie zu dem macht, was ſie an ſich ſind. Nicht dieß, wie ſie unmittelbar an ſich ſelbſt das Gleiche oder Ungleiche, d. h. das abſtracte Anſich- oder Fürſichſeyn ſind, iſt ihr Kriterium und ihre Wahrheit, ſondern was ſie in der Beziehung des Geiſtes auf ſie ſind; ihre Gleichheit oder Ungleichheit mit ihm. Seine Beziehung auf ſie, die zuerſt als Gegenſtände geſetzt, durch ihn zum Anſich

werden, wird zugleich ihre Reflexion in ſich ſelbſt, durch welche ſie wirkliches geiſtiges Seyn erhalten, und, was ihr Geiſt iſt, hervortritt. Aber wie ihre erſte unmittelbare Beſtimmung ſich von der Beziehung des Geiſtes auf ſie unterſcheidet, ſo wird auch das dritte, der eigne Geiſt derſelben, ſich von dem zweiten unterſcheiden. — Das zweite Anſich derſelben zunächſt, das durch die Beziehung des Geiſtes auf ſie hervortritt, muß ſchon anders ausfallen als das unmittelbare; denn dieſe Vermittelung des Geiſtes bewegt vielmehr die unmittelbare Beſtimmtheit, und macht ſie zu etwas Anderem.

Hiernach findet nun das an- und fürſichſeyende Bewußtſeyn in der Staatsmacht wohl ſein einfaches Weſen und Beſtehen überhaupt, allein nicht ſeine Individualität als ſolche, wohl ſein Anſich-, nicht ſein Fürſichſeyn, es findet darin vielmehr das Thun als einzelnes Thun verläugnet und zum Gehorſam unterjocht. Das Individuum reflectirt ſich alſo vor dieſer Macht in ſich ſelbſt; ſie iſt ihm das unterdrückende Weſen und das Schlechte; denn ſtatt das Gleiche zu ſeyn, iſt ſie das der Individualität ſchlechthin Ungleiche. — Hingegen der Reichthum iſt das Gute; er geht auf allgemeinen Genuß, giebt ſich preis, und verſchafft Allen das Bewußtſeyn ihres Selbſts. Er iſt an ſich allgemeines Wohlthun; wenn er irgend eine Wohlthat verſagt, und nicht jedem Bedürfniſſe gefällig iſt, ſo iſt dieß eine Zufälligkeit, welche ſeinem allgemeinen nothwendigen Weſen, ſich allen Einzelnen mitzutheilen und tauſendhändiger Geber zu ſeyn, keinen Eintrag thut.

Dieſe beiden Urtheile geben den Gedanken von Gut und Schlecht einen Inhalt, welcher das Gegentheil von dem iſt, den ſie für uns hatten. — Das Selbſtbewußtſeyn hat ſich aber nur erſt unvollſtändig auf ſeine Gegenſtände bezogen, nämlich nur nach dem Maaßſtabe des Fürſichſeyns. Aber das Bewußtſeyn iſt ebenſo anſichſeyendes Weſen, und muß dieſe Seite gleichfalls zum Maaßſtabe machen, wodurch ſich erſt das geiſtige Urtheil

vollendet. Nach dieſer Seite ſpricht ihm die Staatsmacht ſein Weſen aus; ſie iſt Theils ruhendes Geſetz, Theils Regierung und Befehl, welcher die einzelnen Bewegungen des allgemeinen Thuns anordnet; das Eine die einfache Subſtanz ſelbſt, das Andere ihr ſich ſelbſt und Alle belebendes und erhaltendes Thun. Das Individuum findet alſo darin ſeinen Grund und Weſen ausgedrückt, organiſirt und bethätigt. — Hingegen durch den Genuß des Reichthums erfährt es nicht ſein allgemeines Weſen, ſondern erhält nur das vergängliche Bewußtſeyn und den Genuß ſeiner ſelbſt als einer fürſichſeyenden Einzelnheit, und der Ungleichheit mit ſeinem Weſen. — Die Begriffe von Gut und Schlecht erhalten alſo hier den entgegengeſetzten Inhalt gegen den vorherigen.

Dieſe beiden Weiſen des Urtheilens finden jede eine Gleichheit und eine Ungleichheit; das erſte urtheilende Bewußtſeyn findet die Staatsmacht ungleich, den Genuß des Reichthums gleich mit ihm; das zweite hingegen die erſtere gleich, und den letztern ungleich mit ihm. Es iſt ein zweifaches Gleichfinden, und ein zweifaches Ungleichfinden, eine entgegengeſetzte Beziehung auf die beiden realen Weſenheiten vorhanden. — Wir müſſen dieſes verſchiedene Urtheilen ſelbſt beurtheilen, wozu wir den aufgeſtellten Maaßſtab anzulegen haben. Die gleichfindende Beziehung des Bewußtſeyns iſt hiernach das Gute, die ungleichfindende das Schlechte; und dieſe beiden Weiſen der Beziehung ſind nunmehr ſelbſt als verſchiedene Geſtalten des Bewußtſeyns feſtzuhalten. Das Bewußtſeyn kommt dadurch, daß es ſich auf verſchiedene Weiſe verhält, ſelbſt unter die Beſtimmung der Verſchiedenheit gut oder ſchlecht zu ſeyn, nicht darnach, daß es entweder das Fürſichſeyn oder das reine Anſichſeyn zum Princip hätte; denn beide ſind gleich weſentliche Momente; das gedoppelte Urtheilen, das betrachtet wurde, ſtellte die Principien getrennt vor, und enthält daher nur abſtracte Weiſen des Urtheilens. Das wirkliche Bewußtſeyn hat beide Principien an

ihm und der Unterſchied fällt allein in ſein Weſen, nämlich in die Beziehung ſeiner ſelbſt auf das Reale.

Die Weiſe dieſer Beziehung iſt die entgegengeſetzte, die eine iſt Verhalten zu Staatsmacht und Reichthum als zu einem Gleichen, das andere als zu einem Ungleichen. — Das Bewußtſeyn der gleichfindenden Beziehung iſt das edelmüthige. In der öffentlichen Macht betrachtet es das mit ihm Gleiche, daß es in ihr ſein einfaches Weſen und deſſen Bethätigung hat, und im Dienſte des wirklichen Gehorſams, wie der innern Achtung gegen es ſteht. Ebenſo in dem Reichthume, daß er ihm das Bewußtſeyn ſeiner andern weſentlichen Seite, des Fürſichſeyns, verſchafft; daher es ihn ebenfalls als Weſen in Beziehung auf ſich betrachtet, und denjenigen, von welchem es genießt, als Wohlthäter anerkennt und ſich zum Danke verpflichtet hält.

Das Bewußtſeyn der andern Beziehung dagegen iſt das niederträchtige, das die Ungleichheit mit den beiden Weſenheiten feſthält; in der Herrſchergewalt alſo eine Feſſel und Unterdrückung des Fürſichſeyns ſieht, und daher den Herrſcher haßt, nur mit Heimtücke gehorcht und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr ſteht, — im Reichthum, durch den es zum Genuſſe ſeines Fürſichſeyns gelangt, ebenſo nur die Ungleichheit nämlich mit dem bleibenden Weſen betrachtet; indem es durch ihn nur zum Bewußtſeyn der Einzelnheit und des vergänglichen Genuſſes kommt, ihn liebt aber verachtet, und mit dem Verſchwinden des Genuſſes, des an ſich Verſchwindenden, auch ſein Verhältniß zu dem Reichen für verſchwunden anſieht.

Dieſe Beziehungen drücken nun erſt das Urtheil aus, die Beſtimmung deſſen, was die beiden Weſen als Gegenſtände für das Bewußtſeyn ſind, noch nicht an und für ſich. Die Reflexion, die im Urtheil vorgeſtellt iſt, iſt Theils erſt für uns ein Setzen der einen ſo wie der andern Beſtimmung und daher ein gleiches Aufheben beider, noch nicht die Reflexion derſelben für das Bewußtſeyn ſelbſt. Theils ſind ſie erſt unmittelbar

Wesen, weder dieß geworden, noch an ihnen Selbstbewußtseyn; dasjenige, für welches sie sind, ist noch nicht ihre Beziehung; sie sind Prädikate, die noch nicht selbst Subject sind. Um dieser Trennung willen fällt auch das Ganze des geistigen Urtheilens noch an zwei Bewußtseyn aus einander, deren jedes unter einer einseitigen Bestimmung liegt. — Wie sich nun zuerst die Gleichgültigkeit der beiden Seiten der Entfremdung — der einen, des Ansich des reinen Bewußtseyns nämlich der bestimmten Gedanken von Gut und Schlecht — der andern ihres Daseyns als Staatsmacht und Reichthum, zur Beziehung beider, zum Urtheil erhob: so hat sich diese äußere Beziehung zur innern Einheit, oder als Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit zu erheben, und der Geist der beiden Gestalten des Urtheils hervorzutreten. Dieß geschieht, indem das Urtheil zum Schlusse wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Nothwendigkeit und Mitte der beiden Seiten des Urtheils hervortritt.

Das edelmüthige Bewußtseyn findet also im Urtheil sich so der Staatsmacht gegenüber, daß sie zwar noch nicht ein Selbst, sondern erst die allgemeine Substanz ist, deren es aber als seines Wesens, als des Zwecks und absoluten Inhalts sich bewußt ist. Sich so positiv auf sie beziehend, verhält es sich negativ gegen seine eignen Zwecke, seinen besondern Inhalt und Daseyn, und läßt sie verschwinden. Es ist der Heroismus des Dienstes, — die Tugend, welche das einzelne Seyn dem Allgemeinen aufopfert, und dieß dadurch ins Daseyn bringt, — die Person, welche dem Besitze und Genusse von selbst entsagt, und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist.

Durch diese Bewegung wird das Allgemeine mit dem Daseyn überhaupt zusammengeschlossen, wie das daseyende Bewußtseyn durch diese Entäußerung sich zur Wesentlichkeit bildet. Wessen Wesen im Dienste sich entfremdet, ist sein in das Daseyn versenktes Bewußtseyn; das sich entfremdete Seyn ist aber das Ansich; es bekommt also durch diese Bildung Achtung vor sich

selbst und bei den Andern. — Die Staatsmacht aber, die nur erst das gedachte Allgemeine, das Ansich war, wird durch eben diese Bewegung zum seyenden Allgemeinen, zur wirklichen Macht. Sie ist diese nur in dem wirklichen Gehorsam, welchen sie durch das Urtheil des Selbstbewußtseyns, daß sie das Wesen ist, und durch die freie Aufopferung desselben erlangt. Dieses Thun, das das Wesen mit dem Selbst zusammenschließt, bringt die gedoppelte Wirklichkeit hervor, sich als das, welches wahre Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das Wahre, welches gilt.

Diese ist aber durch diese Entfremdung noch nicht ein sich als Staatsmacht wissendes Selbstbewußtseyn: es ist nur ihr Gesetz, oder ihr Ansich, das gilt; sie hat noch keinen besondern Willen; denn noch hat das dienende Selbstbewußtseyn nicht sein reines Selbst entäußert und die Staatsmacht damit begeistet, sondern erst mit seinem Seyn; ihr nur sein Daseyn aufgeopfert, nicht sein Ansichseyn. — Dieß Selbstbewußtseyn gilt als ein solches, das dem Wesen gemäß ist, es ist anerkannt um seines Ansichseyns willen. Die Andern finden in ihm ihr Wesen bethätigt, nicht aber ihr Fürsichseyn, — ihr Denken oder reines Bewußtseyn erfüllt, nicht ihre Individualität. Es gilt daher in ihren Gedanken, und genießt der Ehre. Es ist der stolze Vasall, der für die Staatsmacht thätig ist, insofern sie nicht eigner Willen, sondern wesentlicher ist, und der sich nur in dieser Ehre gilt, nur in dem wesentlichen Vorstellen der allgemeinen Meinung, nicht in dem dankbaren der Individualität, denn dieser hat er nicht zu ihrem Fürsichseyn verholfen. Seine Sprache, wenn es sich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden ist, wäre der Rath, den es zum allgemeinen Besten ertheilt.

Die Staatsmacht ist daher noch willenlos gegen den Rath, und nicht entscheidend zwischen den verschiedenen Meinungen über das allgemeine Beste. Sie ist noch nicht Regierung, und so-

mit noch nicht in Wahrheit wirkliche Staatsmacht. — Das Fürsichseyn, der Willen, der als Willen noch nicht aufgeopfert ist, ist der innere abgeschiedene Geist der Stände, der seinem Sprechen vom allgemeinen Besten gegenüber sich sein besonderes Bestes vorbehält, und dieß Geschwätz vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt ist. Die Aufopferung des Daseyns, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandene Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Daseyn und damit ein besonderes Fürsich übrig, welches den Rath fürs allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht, und sich in der That die eigene Meinung und den besondern Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch ungleich gegen dieselbe und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewußtseyns, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen.

Dieser Widerspruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieser Form, in der Ungleichheit des Fürsichseyns gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu stehen, zugleich die Form, daß jene Entäußerung des Daseyns, indem sie sich, im Tode nämlich, vollendet, selbst eine seyende, nicht eine ins Bewußtseyn zurückkehrende ist, — daß dieses sie nicht überlebt, und an und für sich ist, sondern nur ins unversöhnte Gegentheil übergeht. Die wahre Aufopferung des Fürsichseyns ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingiebt, aber in dieser Entäußerung sich ebensosehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten. Dadurch daß der abgeschiedene innere Geist, das Selbst als solches, hervortritt und sich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eignem Selbst erhoben; so wie ohne diese Entfremdung die Handlungen der Ehre, des edeln Bewußtseyns und die Rathschläge seiner Einsicht das Zweideutige bleiben

würden, das noch jenen abgeschiedenen Hinterhalt der besondern Absicht und des Eigenwillens hätte.

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der Sprache, welche hier in ihrer eigenthümlichen Bedeutung auftritt. — In der Welt der Sittlichkeit, Gesetz und Befehl, — in der Welt der Wirklichkeit, erst Rath, hat sie das Wesen zum Inhalte, und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte, und gilt als Sprache; es ist die Kraft des Sprechens, als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das Daseyn des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die für sich seyende Einzelnheit des Selbstbewußtseyns als solche in die Existenz, so daß sie für Andere ist. Ich als dieses reine Ich ist sonst nicht da; in jeder andern Aeußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt, und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflectirt, und läßt solches unvollständiges Daseyn, worin immer ebensosehr zu viel als zu wenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht Ich aus, es selbst. Dieß sein Daseyn ist als Daseyn eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. Ich ist dieses Ich — aber eben so Allgemeines; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden dieses Ichs, und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtseyn ist. — Daß es vernommen wird, darin ist sein Daseyn selbst unmittelbar verhallt; dieß sein Andersseyn ist in sich zurückgenommen; und eben dieß ist sein Daseyn, als selbstbewußtes Jetzt, wie es da ist, nicht da zu seyn und durch dieß Verschwinden da zu seyn. Dieß Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eignes Wissen von sich, und sein Wissen von sich als einem, das

in anderes Selbſt übergegangen, das vernommen worden und allgemeines iſt.

Der Geiſt erhält hier dieſe Wirklichkeit, weil die Extreme, deren Einheit er iſt, ebenſo unmittelbar die Beſtimmung haben, für ſich eigene Wirklichkeiten zu ſeyn. Ihre Einheit iſt zerſetzt in ſpröde Seiten, deren jede für die andere wirklicher von ihr ausgeſchloſſener Gegenſtand iſt. Die Einheit tritt daher als eine Mitte hervor, welche von der abgeſchiedenen Wirklichkeit der Seiten ausgeſchloſſen und unterſchieden wird; ſie hat daher ſelbſt eine wirkliche von ihren Seiten unterſchiedene Gegenſtändlichkeit, und iſt für ſie, d. h. ſie iſt Daſeyendes. Die geiſtige Subſtanz tritt als ſolche in die Exiſtenz, erſt indem ſie zu ihren Seiten ſolche Selbſtbewußtſeyn gewonnen hat, welche dieſes reine Selbſt als unmittelbar geltende Wirklichkeit wiſſen, und darin ebenſo unmittelbar wiſſen, dieß nur durch die entfremdende Vermittelung zu ſeyn. Durch jenes ſind die Momente zu der ſich ſelbſt wiſſenden Kategorie und damit bis dahin geläutert, daß ſie Momente des Geiſtes ſind; durch dieſes tritt er als Geiſtigkeit in das Daſeyn. — Er iſt ſo die Mitte, welche jene Extreme vorausſetzt, und durch ihr Daſeyn erzeugt wird, — aber ebenſo das zwiſchen ihnen hervorbrechende geiſtige Ganze, das ſich in ſie entzweit und jedes erſt durch dieſe Berührung zum Ganzen in ſeinem Principe erzeugt. — Daß die beiden Extreme ſchon an ſich aufgehoben und zerſetzt ſind, bringt ihre Einheit hervor, und dieſe iſt die Bewegung, welche beide zuſammenſchließt, ihre Beſtimmungen austauſcht, und ſie, und zwar in jedem Extreme zuſammenſchließt. Dieſe Vermittelung ſetzt hiermit den Begriff eines jeden der beiden Extreme in ſeine Wirklichkeit, oder ſie macht das, was jedes an ſich iſt, zu ſeinem Geiſte.

Die beiden Extreme, die Staatsmacht und das edelmüthige Bewußtſeyn, ſind durch dieſes zerſetzt, jene in das abſtracte Allgemeine, dem gehorcht wird, und in den fürſichſeyenden Willen, welcher ihm aber noch nicht ſelbſt zukömmt; — dieſes in den Ge-

horſam des aufgehobenen Daſeyns oder in das Anſichſeyn der Selbſtachtung und der Ehre, — und in das noch nicht aufgehobene reine Fürſichſeyn, den im Hinterhalte noch bleibenden Willen. Die beiden Momente, zu welchen beide Seiten gereinigt, und die daher Momente der Sprache ſind, ſind das abſtracte Allgemeine, welches das allgemeine Beſte heißt, und das reine Selbſt, das im Dienſte ſeinem ins vielfache Daſeyn verſenkten Bewußtſeyn abſagte. Beide ſind im Begriffe daſſelbe, denn reines Selbſt iſt eben das abſtracte Allgemeine, und daher iſt ihre Einheit als ihre Mitte geſetzt. Aber das Selbſt iſt nur erſt am Extreme des Bewußtſeyns wirklich, — das Anſich aber erſt am Extreme der Staatsmacht; dem Bewußtſeyn fehlt dieß, daß die Staatsmacht nicht nur als Ehre, ſondern wirklich an es übergegangen wäre, — der Staatsmacht, daß ihr nicht nur als dem ſogenannten allgemeinen Beſten gehorcht würde, ſondern als Willen, oder daß ſie das entſcheidende Selbſt iſt. Die Einheit des Begriffs, in welchem die Staatsmacht noch ſteht, und zu dem das Bewußtſeyn ſich geläutert hat, wird in dieſer vermittelnden Bewegung wirklich, deren einfaches Daſeyn, als Mitte, die Sprache iſt. — Sie hat jedoch zu ihren Seiten noch nicht zwei als Selbſt vorhandene Selbſt; denn die Staatsmacht wird erſt zum Selbſt begeiſtet; dieſe Sprache iſt daher noch nicht der Geiſt, wie er ſich vollkommen weiß und ausſpricht.

Das edelmüthige Bewußtſeyn, weil es das Extrem des Selbſts iſt, erſcheint als dasjenige, von dem die Sprache ausgeht, durch welche ſich die Seiten des Verhältniſſes zu beſeelten Ganzen geſtalten. — Der Heroismus des ſtummen Dienſtes wird zum Heroismus der Schmeichelei. Dieſe ſprechende Reflexion des Dienſtes macht die geiſtige ſich zerſetzende Mitte aus, und reflectirt nicht nur ihr eignes Extrem in ſich ſelbſt, ſondern auch das Extrem der allgemeinen Gewalt in dieſes ſelbſt zurück, und macht ſie, die erſt an ſich iſt, zum Fürſichſeyn und zur Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns. Es wird hierdurch der Geiſt dieſer Macht,

— ein unumſchränkter Monarch zu ſeyn; — unumſchränkt, die Sprache der Schmeichelei erhebt die Macht in ihre geläuterte Allgemeinheit; — das Moment als Erzeugniß der Sprache, des zum Geiſte geläuterten Daſeyns, iſt eine gereinigte Sichſelbſtgleichheit; — Monarch, ſie erhebt ebenſo die Einzelnheit auf ihre Spitze; dasjenige, deſſen das edelmüthige Bewußtſeyn ſich nach dieſer Seite der einfachen geiſtigen Einheit entäußert, iſt das reine Anſich ſeines Denkens, ſein Ich ſelbſt. Beſtimmter erhebt ſie die Einzelnheit, die ſonſt nur ein Gemeintes iſt, dadurch in ihre daſeyende Reinheit, daß ſie dem Monarchen den eignen Namen giebt; denn es iſt allein der Name, worin der Unterſchied des Einzelnen von allen Andern nicht gemeint iſt, ſondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Namen gilt der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in ſeinem Bewußtſeyn, ſondern im Bewußtſeyn Aller. Durch ihn alſo wird der Monarch ſchlechthin von Allen abgeſondert, ausgenommen und einſam; in ihm iſt er das Atom, das von ſeinem Weſen nichts mittheilen kann und nicht ſeines Gleichen hat. — Dieſer Name iſt hiermit die Reflexion in ſich oder die Wirklichkeit, welche die allgemeine Macht an ihr ſelbſt hat; durch ihn iſt ſie der Monarch. Er, dieſer Einzelne, weiß umgekehrt dadurch ſich dieſen Einzelnen als die allgemeine Macht, daß die Edeln, nicht nur als zum Dienſt der Staatsmacht bereit, ſondern als Zierrathen ſich um den Thron ſtellen, und daß ſie dem, der darauf ſitzt, es immer ſagen, was er iſt.

Die Sprache ihres Preiſes iſt auf dieſe Weiſe der Geiſt, der in der Staatsmacht ſelbſt die beiden Extreme zuſammenſchließt; ſie reflectirt die abſtrakte Macht in ſich und giebt ihr das Moment des andern Extrems, das wollende und entſcheidende Fürſichſeyn, und hierdurch ſelbſtbewußte Exiſtenz; oder dadurch kommt dieß einzelne wirkliche Selbſtbewußtſeyn dazu, ſich als die Macht gewiß zu wiſſen. Sie iſt der Punkt der Selbſts, in den durch die Entäußerung der innern Gewiß-

heit die vielen Punkte zusammengeflossen sind. — Indem aber dieser eigne Geist der Staatsmacht darin besteht, seine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Thuns und des Denkens des edelmüthigen Bewußtseyns zu haben, ist sie die sich entfremdete Selbstständigkeit; das edelmüthige Bewußtseyn, das Extrem des Fürsichseyns erhält das Extrem der wirklichen Allgemeinheit für die Allgemeinheit des Denkens, der es sich entäußerte, zurück; die Macht des Staats ist auf es übergegangen. An ihm wird die Staatsgewalt erst wahrhaft bethätigt; in seinem Fürsichseyn hört sie auf, das träge Wesen, wie sie als Extrem des abstrakten Ansichseyns erschien, zu seyn. — An sich betrachtet heißt die in sich reflektirte Staatsmacht, oder dieß, daß sie Geist geworden, nichts anderes, als daß sie Moment des Selbstbewußtseyns geworden, d. h. nur als aufgehobne ist. Hiermit ist sie nun das Wesen als ein solches, dessen Geist es ist, aufgeopfert und preisgegeben zu seyn, oder sie existirt als Reichthum. — Sie bleibt zwar dem Reichthume, zu welchem sie dem Begriffe nach immer wird, gegenüber zugleich als eine Wirklichkeit bestehen; aber eine solche, deren Begriff eben diese Bewegung ist, durch den Dienst und die Verehrung, wodurch sie wird, in ihr Gegentheil, in die Entäußerung der Macht, überzugehen. Für sich wird also das eigenthümliche Selbst, das ihr Wille ist, durch die Wegwerfung des edelmüthigen Bewußtseyns, zur sich entäußernden Allgemeinheit, zu einer vollkommnen Einzelnheit und Zufälligkeit, die jedem mächtigern Willen preisgegeben ist; was ihm an allgemein anerkannter und nicht mittheilbarer Selbstständigkeit bleibt, ist der leere Name.

Wenn also das edelmüthige Bewußtseyn sich als dasjenige bestimmte, welches sich auf die allgemeine Macht auf eine gleiche Weise bezöge, so ist die Wahrheit desselben vielmehr, in seinem Dienste sein eignes Fürsichseyn sich zu behalten, in der eigentlichen Entsagung seiner Persönlichkeit aber das wirkliche Auf-

heben und Zerreißen der allgemeinen Substanz zu seyn. Sein Geist ist das Verhältniß der völligen Ungleichheit, einer Seits in seiner Ehre seinen Willen zu behalten; anderer Seits in dem Aufgeben desselben, Theils seines Innern sich zu entfremden und zur höchsten Ungleichheit mit sich selbst zu werden, Theils die allgemeine Substanz darin sich zu unterwerfen und diese sich selbst völlig ungleich zu machen. — Es erhellt, daß damit seine Bestimmtheit, die es im Urtheile gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewußtseyn hieß, und hierdurch auch dieses verschwunden ist. Das letztere hat seinen Zweck erreicht, nämlich die allgemeine Macht unter das Fürsichseyn zu bringen.

So durch die allgemeine Macht bereichert, existirt das Selbstbewußtseyn als die allgemeine Wohlthat, oder sie ist der Reichthum, der selbst wieder Gegenstand für das Bewußtseyn ist. Denn er ist diesem das zwar unterworfene Allgemeine, das aber durch dieß erste Aufheben noch nicht absolut in das Selbst zurückgegangen ist. — Das Selbst hat noch nicht sich als Selbst, sondern das aufgehobne allgemeine Wesen zum Gegenstande. Indem dieser erst geworden, ist die unmittelbare Beziehung des Bewußtseyns auf ihn gesetzt, das also noch nicht seine Ungleichheit mit ihm dargestellt hat; es ist das edelmüthige Bewußtseyn, welches an dem unwesentlich gewordenen Allgemeinen sein Fürsichseyn erhält, daher ihn anerkennt und gegen den Wohlthäter dankbar ist.

Der Reichthum hat an ihm selbst schon das Moment des Fürsichseyns. Er ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganische Natur des Geistes, sondern sie, wie sie durch den Willen an ihr selbst festhält gegen den, der sich ihrer zum Genuß bemächtigen will. Aber indem der Reichthum nur die Form des Wesens hat, ist dieß einseitige Fürsichseyn, das nicht an sich, sondern vielmehr das aufgehobene Ansich ist, die in seinem Genusse wesenlose Rückkehr des Individuums in sich selbst. Er bedarf also selbst der Belebung; und

die Bewegung seiner Reflexion besteht darin, daß er, der nur für sich ist, zum An- und Fürsichseyn, daß er, der das aufgehobne Wesen ist, zum Wesen werde; so erhält er seinen eignen Geist an ihm selbst. — Da vorhin die Form dieser Bewegung auseinander gesetzt worden, so ist es hinreichend, hier den Inhalt derselben zu bestimmen.

Das edelmüthige Bewußtseyn bezieht sich also hier nicht auf den Gegenstand als Wesen überhaupt, sondern es ist das Fürsichseyn selbst, das ihm ein Fremdes ist; es findet sein Selbst als solches entfremdet vor, als eine gegenständliche feste Wirklichkeit, die es von einem andern festen Fürsichseyn zu empfangen hat. Sein Gegenstand ist das Fürsichseyn, also das seinige; aber dadurch, daß es Gegenstand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürsichseyn, eigner Willen ist, d. h. es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm dasselbe ablassen will.

Von jeder einzelnen Seite kann das Selbstbewußtseyn abstrahiren, und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine solche betrifft, sein Anerkanntseyn und Ansichgelten als für sich seyenden Wesens. Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigensten Wirklichkeit oder seines Ichs außer sich und einem Andern angehörig, sieht seine Persönlichkeit als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Andern, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder sonst des gleichgültigsten Umstandes. — Im Rechtszustande erscheint, was in der Gewalt des gegenständlichen Wesens ist, als ein zufälliger Inhalt, von dem abstrahirt werden kann, und die Gewalt betrifft nicht das Selbst als solches, sondern dieses ist vielmehr anerkannt. Allein hier sieht es die Gewißheit seiner als solche das Wesenloseste, die reine Persönlichkeit absolute Unpersönlichkeit zu seyn. Der Geist seines Danks ist daher das Gefühl wie dieser tiefsten Verworfenheit so auch der tiefsten Empörung. Indem das reine Ich selbst sich außer sich und zerrissen

anschaut, ist in dieser Zerrissenheit zugleich alles, was Kontinuität und Allgemeinheit hat, was Gesetz, Gut und Recht heißt, auseinander und zu Grunde gegangen; alles Gleiche ist aufgelöst, denn die reinste Ungleichheit, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das Außersichseyn des Fürsichseyns ist vorhanden; das reine Ich selbst ist absolut zersetzt.

Wenn also von dem Reichthum dieß Bewußtseyn wohl die Gegenständlichkeit des Fürsichseyns zurückerhält und sie aufhebt, so ist es nicht nur seinem Begriffe nach, wie die vorhergehende Reflexion, nicht vollendet, sondern für es selbst unbefriedigt; die Reflexion, da das Selbst sich als ein Gegenständliches empfängt, ist der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbst gesetzt. Als Selbst steht es aber zugleich unmittelbar über diesem Widerspruche, ist die absolute Elasticität, welche dieß Aufgehobenseyn des Selbsts wieder aufhebt, diese Verworfenheit, daß ihm sein Fürsichseyn als ein Fremdes werde, verwirft, und gegen dieß Empfangen seiner selbst empört, im Empfangen selbst für sich ist.

Indem also das Verhältniß dieses Bewußtseyns mit dieser absoluten Zerrissenheit verknüpft ist, fällt in seinem Geiste der Unterschied desselben, als edelmüthiges gegen das niederträchtige bestimmt zu seyn, hinweg, und beide sind dasselbe. — Der Geist des wohlthuenden Reichthums kann ferner von dem Geiste des die Wohlthat empfangenden Bewußtseyns unterschieden werden, und ist besonders zu betrachten. — Er war das wesenlose Fürsichseyn, das preisgegebene Wesen. Durch seine Mittheilung aber wird er zum Ansich; indem er seine Bestimmung sich aufzuopfern erfüllte, hebt er die Einzelnheit, für sich nur zu genießen, auf, und als aufgehobne Einzelnheit ist er Allgemeinheit oder Wesen. — Was er mittheilt, was er Andern giebt, ist das Fürsichseyn. Er giebt sich aber nicht hin als eine selbstlose Natur, als die unbefangen sich preisgebende Bedingung des Lebens, sondern als selbstbewußtes sich für sich haltendes Wesen; er ist nicht die unorganische Macht des Elements, welche von

dem empfangenden Bewußtſeyn als an ſich vergänglich gewußt wird, ſondern die Macht über das Selbſt, die ſich unabhängig und willkürlich weiß, und die zugleich weiß, daß was ſie ausſpendet, das Selbſt eines Andern iſt. — Der Reichthum theilt alſo mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Uebermuth. Denn er weiß nach der einen Seite, wie der Klient, das Fürſichſeyn als ein zufälliges Ding; aber er ſelbſt iſt dieſe Zufälligkeit, in deren Gewalt die Perſönlichkeit ſteht. In dieſem Uebermuthe, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ich ſelbſt erhalten, und ſich dadurch die Unterwerfung von deſſen innerſtem Weſen erworben zu haben meint, überſieht er die innere Empörung des Andern; er überſieht die vollkommene Abwerfung aller Feſſel, dieſe reine Zerriſſenheit, welcher, indem ihr die Sichſelbſtgleichheit des Fürſichſeyns ſchlechthin ungleich geworden, alles Gleiche, alles Beſtehen zerriſſen iſt, und die daher die Meinung und Anſicht des Wohlthäters am meiſten zerreißt. Er ſteht unmittelbar vor dieſem innerſten Abgrunde, vor dieſer bodenloſen Tiefe, worin aller Halt und Subſtanz verſchwunden iſt; und er ſieht in dieſer Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel ſeiner Laune, einen Zufall ſeiner Willkür; ſein Geiſt iſt die ganz weſenloſe Meinung, die geiſtverlaſſene Oberfläche zu ſeyn.

Wie das Selbſtbewußtſeyn gegen die Staatsmacht ſeine Sprache hatte, oder der Geiſt zwiſchen dieſen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, ſo hat es auch Sprache gegen den Reichthum, noch mehr aber hat ſeine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichthum das Bewußtſeyn ſeiner Weſenheit giebt, und ſich ſeiner dadurch bemächtigt, iſt gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedeln; — denn was ſie als Weſen ausſpricht, weiß ſie als das preisgegebne, das nicht an ſich ſeyende Weſen. Die Sprache der Schmeichelei aber iſt, wie vorhin ſchon erinnert, der noch einſeitige Geiſt. Denn ſeine Momente ſind zwar das durch die Bildung des Dienſtes zur reinen

Existenz geläuterte Selbst, und das Ansichseyn der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache Selbst und das Ansich, jenes reine Ich und dieß reine Wesen oder Denken dasselbe sind, — diese Einheit beider Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung stattfindet, ist nicht in dem Bewußtseyn dieser Sprache; der Gegenstand ist ihm noch das Ansich im Gegensatze gegen das Selbst; oder der Gegenstand ist ihm nicht zugleich sein eignes Selbst als solches. — Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existirende Geist dieser ganzen Welt der Bildung. Dieß Selbstbewußtseyn, dem die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, ist unmittelbar die absolute Sichselbstgleichheit in der absoluten Zerrissenheit, die reine Vermittelung des reinen Selbstbewußtseyns mit sich selbst. Es ist die Gleichheit des identischen Urtheils, worin eine und dieselbe Persönlichkeit sowohl Subject als Prädicat ist. Aber dieß identische Urtheil ist zugleich das unendliche; denn diese Persönlichkeit ist absolut entzweit, und Subject und Prädicat schlechthin gleichgültige Seyende, die einander nichts angehen, ohne nothwendige Einheit, sogar daß jedes die Macht einer eignen Persönlichkeit ist. Das Fürsichseyn hat sein Fürsichseyn zum Gegenstande, als ein schlechthin Anderes und zugleich ebenso unmittelbar als sich selbst, — sich als ein Anderes, nicht daß dieses einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist dasselbe Selbst in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseyns. — Es ist also hier der seiner in seiner Wahrheit und seines Begriffes bewußte Geist dieser realen Welt der Bildung vorhanden.

Er ist diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die reine Bildung. Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichthums, — noch ihr bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsyn des Guten und Schlechten, das edelmüthige und niederträch-

tige Bewußtſeyn Wahrheit haben; ſondern alle dieſe Momente verkehren ſich vielmehr eins im Andern, und jedes iſt das Gegentheil ſeiner Selbſt. — Die allgemeine Macht, welche die Subſtanz iſt, indem ſie durch das Princip der Individualität zur eignen Geiſtigkeit gelangt, empfängt das eigne Selbſt nur als den Namen an ihr, und iſt, indem ſie wirkliche Macht iſt, vielmehr das unmächtige Weſen, das ſich ſelbſt aufopfert. — Aber dieſ preisgegebene ſelbſtloſe Weſen, oder das zum Dinge gewordene Selbſt iſt vielmehr die Rückkehr des Weſens in ſich ſelbſt; es iſt das fürſichſeyende Fürſichſeyn, die Exiſtenz des Geiſtes. — Die Gedanken dieſer Weſen, des Guten und Schlechten verkehren ſich ebenſo in dieſer Bewegung; was als Gut beſtimmt iſt, iſt ſchlecht; was als Schlecht, iſt gut. Das Bewußtſeyn eines jeden dieſer Momente als das edle und niederträchtige Bewußtſeyn beurtheilt, ſind in ihrer Wahrheit vielmehr ebenſoſehr das Verkehrte deſſen, was dieſe Beſtimmungen ſeyn ſollen, das edelmüthige ebenſo niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildetſten Freiheit des Selbſtbewußtſeyns umſchlägt. — Alles iſt ebenſo, formell betrachtet, nach außen das Verkehrte deſſen, was es für ſich iſt; und wieder was es für ſich iſt, iſt es nicht in Wahrheit, ſondern etwas anderes als es ſeyn will, das Fürſichſeyn vielmehr der Verluſt ſeiner ſelbſt, und die Entfremdung ſeiner vielmehr die Selbſterhaltung. — Was vorhanden iſt, iſt alſo dieß, daß alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit gegen einander ausüben, jedes ebenſoſehr an ſich ſelbſt ſich entfremdet, als es ſich in ſein Gegentheil einbildet und es auf dieſe Weiſe verkehrt. — Der wahre Geiſt aber iſt eben dieſe Einheit der abſolut getrennten, und zwar kommt er eben durch die freie Wirklichkeit dieſer ſelbſtloſen Extreme ſelbſt als ihre Mitte zur Exiſtenz. Sein Daſeyn iſt das allgemeine Sprechen und zerreißende Urtheilen, welchem alle jene Momente, die als Weſen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten ſollen, ſich auflöſen, und welches ebenſo dieß auflöſende Spiel mit ſich ſelbſt iſt.

Dieß Urtheilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt allein wahrhaft zu thun ist. Jeder Theil dieser Welt kommt darin dazu, daß sein Geist ausgesprochen, oder daß mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. — Das ehrliche Bewußtseyn nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß es ebenso das Verkehrte thut. Das zerrissene Bewußtseyn aber ist das Bewußtseyn der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinander liegen, und dessen Sprache daher geistreich ist.

Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der Andern, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist eben darum die größte Wahrheit. Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers, „der dreißig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter, sang und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriß er die Höhe der Lüfte, wechselsweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch.“ — Dem ruhigen Bewußtseyn, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note setzt, erscheint diese Rede als „eine Faselei von Weisheit und Tollheit, als ein Gemisch von ebensoviel Geschick als Niedrigkeit, von ebenso richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit. Es wird es nicht versagen können, in alle diese Töne einzugehen, und die ganze Scale der Gefühle von der tiefsten Verachtung und Verwerfung bis zur höchsten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu laufen; in diese wird ein lächerlicher Zug

verſchmolzen ſeyn, der ihnen ihre Natur benimmt;“ jene werden an ihrer Offenheit ſelbſt einen verſöhnenden, an ihrer erſchütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geiſt ſich ſelbſt giebt.

Betrachten wir der Rede dieſer ſich ſelbſt klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes einfachen Bewußtſeyns des Wahren und Guten, ſo kann ſie gegen die offene und ihrer bewußte Beredſamkeit des Geiſtes der Bildung nur einſylbig ſeyn; denn es kann dieſem nichts ſagen, was er nicht ſelbſt weiß und ſagt. Geht es über ſeine Einſylbigkeit hinaus, ſo ſagt es daher daſſelbe, was er ausſpricht, begeht aber darin noch dazu die Thorheit, zu meinen, daß es etwas Neues und Anderes ſage. Selbſt ſeine Sylben, ſchändlich, niederträchtig, ſind ſchon dieſe Thorheit, denn jener ſagt ſie von ſich ſelbſt. Wenn dieſer Geiſt in ſeiner Rede alles Eintönige verkehrt, weil dieſes ſich Gleiche nur eine Abſtraction, in ſeiner Wirklichkeit aber die Verkehrung an ſich ſelbſt iſt, und wenn dagegen das gerade Bewußtſeyn das Gute und Edle, d. h. das ſich in ſeiner Aeußerung Gleichhaltende, auf die einzige Weiſe, die hier möglich iſt, in Schutz nimmt, — daß es nämlich ſeinen Werth nicht darum verliere, weil es an das Schlechte geknüpft oder mit ihm gemiſcht ſey; denn dieß ſey ſeine Bedingung und Nothwendigkeit, hierin beſtehe die Weisheit der Natur; — ſo hat dieß Bewußtſeyn, indem es zu widerſprechen meinte, damit nur den Inhalt der Rede des Geiſtes in eine triviale Weiſe zuſammengefaßt, welche gedankenlos, indem ſie das Gegentheil des Edeln und Guten zur Bedingung und Nothwendigkeit des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu ſagen meint, als dieß, daß das Edel und Gut Genannte in ſeinem Weſen das Verkehrte ſeiner ſelbſt, ſo wie das Schlechte umgekehrt das Vortreffliche iſt.

Erſetzt das einfache Bewußtſeyn dieſen geiſtloſen Gedanken durch die Wirklichkeit des Vortrefflichen, indem es daſſelbe in dem Beiſpiele eines fingirten Falles, oder auch einer wahren

Anekdote aufführt, und so zeigt, daß es kein leerer Name, sondern vorhanden ist: so steht die allgemeine Wirklichkeit des verkehrten Thuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jenes Beispiel also nur etwas ganz Vereinzeltes, eine Espèce ausmacht; und das Daseyn des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, sie sey fingirt oder wahr, darstellen, ist das Bitterste, was von ihm gesagt werden kann. — Fordert das einfache Bewußtseyn endlich die Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung, so kann es nicht an das Individuum die Entfernung aus ihr fordern, denn Diogenes im Fasse ist durch sie bedingt, und die Forderung an den Einzelnen ist gerade das, was für das Schlechte gilt, nämlich für sich als Einzelnen zu sorgen. An die allgemeine Individualität aber gerichtet kann die Forderung dieser Entfernung nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geistige gebildete Bewußtseyn, zu dem sie gekommen ist, wieder aufgebe, den ausgebreiteten Reichthum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke, und in die Wildniß und Nähe des thierischen Bewußtseyns, welche Natur auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Forderung dieser Auflösung kann nur an den Geist der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als Geist zu sich zurückkehre, und ein noch höheres Bewußtseyn gewinne.

In der That aber hat der Geist dieß schon an sich vollbracht. Die ihrer selbstbewußte und sich aussprechende Zerrissenheit des Bewußtseyns ist das Hohngelächter über das Daseyn, so wie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbst; es ist zugleich das sich noch vernehmende Verklingen dieser ganzen Verwirrung. — Diese sich selbst vernehmende Eitelkeit aller Wirklichkeit und alles bestimmten Begriffs ist die gedoppelte Reflexion der realen Welt in sich selbst; einmal in diesem Selbst des Bewußtseyns, als diesem, das andere Mal in der reinen Allgemeinheit desselben oder im Denken. Nach jener Seite hat der zu sich gekommene Geist den Blick in die Welt der Wirklichkeit hineinge-

richtet, und ſie noch zu ſeinem Zwecke und unmittelbaren Inhalte; nach der andern aber iſt ſein Blick Theils nur in ſich und negativ gegen ſie, Theils von ihr weg gen Himmel gewendet und das Jenſeits derſelben ſein Gegenſtand.

In jener Seite der Rückkehr in das Selbſt iſt die Eitelkeit aller Dinge ſeine eigene Eitelkeit, oder es iſt eitel. Es iſt das fürſichſeyende Selbſt, das alles nicht nur zu beurtheilen und zu beſchwatzen, ſondern geiſtreich die feſten Weſen der Wirklichkeit, wie die feſten Beſtimmungen, die das Urtheil ſetzt, in ihrem Widerſpruche zu ſagen weiß, und dieſer Widerſpruch iſt ihre Wahrheit. — Nach der Form betrachtet, weiß es Alles ſich ſelbſt entfremdet; das Fürſichſeyn vom Anſichſeyn getrennt; das Gemeinte und den Zweck von der Wahrheit; und von beiden wieder das Seyn für Anderes, das Vorgegebene von der eigentlichen Meinung und der wahren Sache und Abſicht. — Es weiß alſo jedes Moment gegen das Andere, überhaupt die Verkehrung Aller richtig auszuſprechen, es weiß beſſer, was jedes iſt, als es iſt, es ſey beſtimmt wie es wolle. Indem es das Subſtantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerſtreits, den es in ſich einigt, aber nicht nach der Seite dieſer Einigkeit kennt, verſteht es das Subſtantielle ſehr gut zu beurtheilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu faſſen. — Dieſe Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen ſich das Bewußtſeyn des Selbſts zu geben, erzeugt ſie daher ſelbſt, und iſt die Seele, welche ſie trägt. Macht und Reichthum ſind die höchſten Zwecke ſeiner Anſtrengung, es weiß, daß es durch Entſagung und Aufopferung ſich zum Allgemeinen bildet, zum Beſitze deſſelben gelangt, und in dieſem Beſitze allgemeine Gültigkeit hat; ſie ſind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieſes ſein Gelten iſt ſelbſt eitel, und eben indem es ſich ihrer bemächtigt, weiß es ſie, nicht Selbſtweſen zu ſeyn, ſondern vielmehr ſich als ihre Macht, ſie aber als eitel. Daß es ſo in ihrem Beſitze ſelbſt daraus heraus iſt, ſtellt es in der geiſtreichen Sprache dar, die

daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist; in ihr wird dieses Selbst, als dieß reine nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum Geistigen, wahrhaft Allgemeingültigen. Es ist die sich selbst zerreißende Natur aller Verhältnisse und das bewußte Zerreißen derselben; nur als empörtes Selbstbewußtseyn aber weiß es seine eigene Zerrissenheit, und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben. In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr positiv gefaßt werden kann; der positive Gegenstand ist nur das reine Ich selbst, und das zerrissene Bewußtseyn ist an sich diese reine Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommenen Selbstbewußtseyns.

b. Der Glauben und die reine Einsicht.

Der Geist der Entfremdung seiner selbst hat in der Welt der Bildung sein Daseyn; aber indem dieses Ganze sich selbst entfremdet worden, steht jenseits ihrer die unwirkliche Welt des reinen Bewußtseyns oder des Denkens. Ihr Inhalt ist das rein Gedachte, das Denken ihr absolutes Element. Indem aber das Denken zunächst das Element dieser Welt ist, hat das Bewußtseyn nur diese Gedanken, aber es denkt sie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken sind; sondern sie sind für es in der Form der Vorstellung. Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewußtseyn, aber es ist selbst überhaupt noch in der Sphäre und Bestimmtheit der Wirklichkeit. Das zerrissene Bewußtseyn ist an sich erst die Sichselbstgleichheit des reinen Bewußtseyns für uns, nicht für sich selbst. Es ist also nur die unmittelbare noch nicht in sich vollendete Erhebung, und hat sein entgegengesetztes Princip, wodurch es bedingt ist, noch in sich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meister geworden zu seyn. Daher gilt ihm das Wesen seines Gedankens nicht als Wesen nur in der Form des abstracten Ansich, sondern in der Form eines Gemeinwirklichen, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in diesem die

Beſtimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben. — Es iſt weſentlich von dem Anſich zu unterſcheiden, welches das Weſen des ſtoiſchen Bewußtſeyns iſt; dieſem galt nur die Form des Gedankens, als ſolchen, der dabei irgend einen ihm fremden aus der Wirklichkeit genommenen Inhalt hat; jenem Bewußtſeyn iſt aber nicht die Form des Gedankens das Geltende; — ebenſo von dem Anſich des tugendhaften Bewußtſeyns, dem das Weſen zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit ſteht, dem es Weſen der Wirklichkeit ſelbſt, — aber nur erſt unwirkliches Weſen iſt; — jenem Bewußtſeyn gilt es, ob zwar jenſeits der Wirklichkeit doch wirkliches Weſen zu ſeyn. Ebenſo hat das an ſich Rechte und Gute der geſetzgebenden Vernunft und das Allgemeine des geſetzprüfenden Bewußtſeyns nicht die Beſtimmung der Wirklichkeit. — Wenn daher innerhalb der Welt der Bildung ſelbſt das reine Denken als eine Seite der Entfremdung fiel, nämlich als der Maaßſtab des abſtracten Guten und Schlechten im Urtheilen, ſo iſt es, hindurchgegangen durch die Bewegung des Ganzen, um das Moment der Wirklichkeit und dadurch des Inhalts bereichert worden. Dieſe Wirklichkeit des Weſens iſt aber zugleich nur eine Wirklichkeit des reinen, nicht des wirklichen Bewußtſeyns; in das Element des Denkens zwar erhoben, gilt ſie dieſem Bewußtſeyn noch nicht als ein Gedanke, ſondern vielmehr iſt ſie ihm jenſeits ſeiner eigenen Wirklichkeit; denn jene iſt die Flucht aus dieſer.

Wie hier die Religion — denn es erhellt, daß von ihr die Rede iſt, — als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt ſie noch nicht auf, wie ſie an und für ſich iſt. — Sie iſt uns ſchon in anderen Beſtimmtheiten erſchienen, als unglückliches Bewußtſeyn nämlich, als Geſtalt der ſubſtanzloſen Bewegung des Bewußtſeyns ſelbſt. — Auch an der ſittlichen Subſtanz erſchien ſie als Glauben an die Unterwelt, aber das Bewußtſeyn des abgeſchiedenen Geiſtes iſt eigentlich nicht Glauben, nicht das Weſen im Elemente des reinen Bewußtſeyns jenſeits

des Wirklichen gesetzt, sondern er hat selbst unmittelbare Gegenwart; sein Element ist die Familie. — Hier aber ist die Religion Theils aus der Substanz hervorgegangen, und ist reines Bewußtseyn derselben; Theils ist dieß reine Bewußtseyn seinem wirklichen, das Wesen seinem Daseyn entfremdet. Sie ist also zwar nicht mehr die substanzlose Bewegung des Bewußtseyns, aber hat noch die Bestimmtheit des Gegensatzes gegen die Wirklichkeit als diese überhaupt, und gegen die des Selbstbewußtseyns insbesondere, sie ist daher wesentlich nur ein Glauben.

Dieß reine Bewußtseyn des absoluten Wesens ist ein entfremdetes. Es ist näher zu sehen, wie dasjenige sich bestimmt, dessen Anderes es ist, und es ist nur in Verbindung mit diesem zu betrachten. Zunächst nämlich scheint dieß reine Bewußtseyn nur die Welt der Wirklichkeit sich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus dieser, und dadurch die Bestimmtheit des Gegensatzes ist, so hat es diese an ihm selbst; das reine Bewußtseyn ist daher wesentlich an ihm selbst sich entfremdet, und der Glauben macht nur eine Seite desselben aus. Die andere Seite ist uns zugleich schon entstanden. Das reine Bewußtseyn ist nämlich so die Reflexion aus der Welt der Bildung, daß die Substanz derselben, so wie die Massen, in welche sie sich gliedert, sich als das zeigten, was sie an sich sind, als geistige Wesenheiten, als absolut unruhige Bewegungen oder Bestimmungen, die sich unmittelbar in ihrem Gegentheil aufheben. Ihr Wesen, das einfache Bewußtseyn ist also die Einfachheit des absoluten Unterschiedes, der unmittelbar kein Unterschied ist. Es ist hiermit das reine Fürsichseyn, nicht als dieses Einzelnen, sondern das in sich allgemeine Selbst als unruhige Bewegung, die das ruhige Wesen der Sache angreift, und durchdringt. In ihm ist also die Gewißheit, welche sich selbst unmittelbar als Wahrheit weiß, das reine Denken, als der absolute Begriff in der Macht seiner Negativität vorhanden, die alles gegenständliche dem Bewußtseyn gegenüber seyn sollende Wesen vertilgt, und es zu einem

Seyn des Bewußtseyns macht. — Dieß reine Bewußtseyn ist zugleich ebensosehr einfach, weil eben sein Unterschied kein Unterschied ist. Als diese Form der einfachen Reflexion in sich aber ist es das Element des Glaubens, worin der Geist die Bestimmtheit der positiven Allgemeinheit, des Ansichseyns gegen jenes Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns hat. — Aus der wesenlosen sich nur auflösenden Welt in sich zurück gedrängt, ist der Geist, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit sowohl die absolute Bewegung und Negativität seines Erscheinens, wie ihr in sich befriedigtes Wesen, und ihre positive Ruhe. Aber überhaupt unter der Bestimmtheit der Entfremdung liegend, treten diese beiden Momente als ein gedoppeltes Bewußtseyn aus einander. Jenes ist die reine Einsicht, als der sich im Selbstbewußtseyn zusammenfassende geistige Proceß, welcher das Bewußtseyn des Positiven, die Form der Gegenständlichkeit oder des Vorstellens sich gegenüber hat und sich dagegen richtet; ihr eigner Gegenstand aber ist nur das reine Ich. — Das einfache Bewußtseyn des Positiven oder der ruhigen Sichselbstgleichheit hat hingegen das innere Wesen als Wesen zum Gegenstande. Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichseyn ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Wenn jene nicht aus dem Selbstbewußtseyn heraustritt, so hat dieser seinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbstbewußtseyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtseyn, nicht im reinen Selbstbewußtseyn. Er ist hiermit zwar reines Bewußtseyn des Wesens, d. h. des einfachen Innern und ist also Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird. Die Unmittelbarkeit, mit der das Wesen in ihm ist, liegt darin, daß sein Gegenstand Wesen, d. h. reiner Gedanke ist. Diese Unmittelbarkeit aber, insofern das Denken ins Bewußtseyn, oder das reine Bewußtseyn in das Selbstbewußtseyn ein-

tritt, erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seyns, das jenseits des Bewußtseyns des Selbsts liegt. Durch diese Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des reinen Denkens im Bewußtseyn erhält, ist es, daß das Wesen des Glaubens in die Vorstellung aus dem Denken herabfällt, und zu einer übersinnlichen Welt wird, welche wesentlich ein Anderes des Selbstbewußtseyns sey. — In der reinen Einsicht hingegen hat der Uebergang des reinen Denkens ins Bewußtseyn die entgegengesetzte Bestimmung; die Gegenständlichkeit hat die Bedeutung eines nur negativen sich aufhebenden und in das Selbst zurückkehrenden Inhalts, d. h. nur das Selbst ist sich eigentlich der Gegenstand, oder der Gegenstand hat nur Wahrheit, insofern er die Form des Selbsts hat.

Wie der Glauben und die reine Einsicht gemeinschaftlich dem Elemente des reinen Bewußtseyns angehören, so sind sie auch gemeinschaftlich die Rückkehr aus der wirklichen Welt der Bildung. Sie bieten sich daher nach drei Seiten dar. Das eine Mal ist jedes außer allem Verhältnisse an und für sich; das andere Mal bezieht jedes sich auf die wirkliche dem reinen Bewußtseyn entgegengesetzte Welt, und zum dritten bezieht sich jedes innerhalb des reinen Bewußtseyns auf das andere.

Die Seite des An- und Fürsichseyns im glaubenden Bewußtseyn ist sein absoluter Gegenstand, dessen Inhalt und Bestimmung sich ergeben hat. Denn er ist nach dem Begriffe des Glaubens nichts anderes als die in die Allgemeinheit des reinen Bewußtseyns erhobene reale Welt. Die Gliederung der letzteren macht daher auch die Organisation der ersteren aus, nur daß die Theile in dieser in ihrer Begeistung sich nicht entfremden, sondern an und für sich seyende Wesen, in sich zurückgekehrte und bei sich selbst bleibende Geister sind. — Die Bewegung ihres Uebergehens ist daher nur für uns eine Entfremdung der Bestimmtheit, in der sie in ihrem Unterschiede sind, und nur für uns eine nothwen-

dige Reihe; für den Glauben aber ist ihr Unterschied eine ruhige Verschiedenheit, und ihre Bewegung ein Geschehen.

Sie nach der äußeren Bestimmung ihrer Form kurz zu nennen, so ist, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das Erste war, auch hier das Erste, das absolute Wesen, der an- und fürsichseyende Geist, insofern er die einfache ewige Substanz ist. In der Realisirung ihres Begriffes, Geist zu seyn, aber geht sie in das Seyn für Anderes über, ihre Sichselbstgleichheit wird zum wirklichen sich aufopfernden absoluten Wesen; es wird zum Selbst, aber zum vergänglichen Selbst. Daher ist das Dritte die Rückkehr des entfremdeten Selbsts und der erniedrigten Substanz in ihre erste Einfachheit; erst auf diese Weise ist sie als Geist vorgestellt. —

Diese unterschiedenen Wesen, aus dem Wandel der wirklichen Welt durch das Denken in sich zurückgenommen, sind sie wandellose ewige Geister, deren Seyn ist, die Einheit, welche sie ausmachen, zu denken. So entrückt dem Selbstbewußtseyn, greifen diese Wesen jedoch in es ein; wäre das Wesen unverrückt in der Form der ersten einfachen Substanz, so bliebe es ihm fremd. Aber die Entäußerung dieser Substanz und dann ihr Geist hat das Moment der Wirklichkeit an ihm, und macht sich hierdurch des glaubenden Selbstbewußtseyns theilhaftig, oder das glaubende Bewußtseyn gehört der realen Welt an.

Nach diesem zweiten Verhältnisse hat das glaubende Bewußtseyn Theils selbst seine Wirklichkeit in der realen Welt der Bildung, und macht ihren Geist und ihr Daseyn aus, das betrachtet worden ist; Theils aber tritt es dieser seiner Wirklichkeit als dem Eiteln gegenüber, und ist die Bewegung, sie aufzuheben. Diese Bewegung besteht nicht darin, daß es ein geistreiches Bewußtseyn über ihre Verkehrung hätte; denn es ist das einfache Bewußtseyn, welches das Geistreiche zum Eiteln zählt, weil dieses noch die reale Welt zu seinem Zwecke hat. Sondern dem ruhigen Reiche seines Denkens steht die Wirklichkeit als ein geistloses Daseyn

gegenüber, das daher auf eine äußerliche Weise zu überwinden ist. Dieser Gehorsam des Dienstes und des Preises bringt durch das Aufheben des sinnlichen Wissens und Thuns das Bewußtseyn der Einheit mit dem an- und fürsichseyenden Wesen hervor, doch nicht als angeschaute wirkliche Einheit, sondern dieser Dienst ist nur das fortwährende Hervorbringen, das sein Ziel in der Gegenwart nicht vollkommen erreicht. Die Gemeinde gelangt zwar dazu, denn sie ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; aber dem einzelnen Selbstbewußtseyn bleibt nothwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenseits seiner Wirklichkeit, oder indem dieses durch die Entäußerung des ewigen Wesens in die Wirklichkeit getreten, ist sie eine unbegriffene sinnliche Wirklichkeit; eine sinnliche Wirklichkeit aber bleibt gleichgültig gegen die andere, und das Jenseits hat nur die Bestimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten. — Der Begriff aber, die sich selbst gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes, bleibt im glaubenden Bewußtseyn das Innere, welches Alles ist und wirkt, aber nicht selbst hervortritt.

In der reinen Einsicht aber ist der Begriff das allein Wirkliche; und diese dritte Seite des Glaubens, Gegenstand für die reine Einsicht zu seyn, ist das eigentliche Verhältniß, in welchem er hier auftritt. — Die reine Einsicht selbst ist ebenso Theils an und für sich, Theils im Verhältnisse zur wirklichen Welt, insofern sie noch positiv, nämlich als eitles Bewußtseyn vorhanden ist, Theils endlich in jenem Verhältnisse zum Glauben zu betrachten.

Was die reine Einsicht an und für sich ist, haben wir gesehen; wie der Glauben das ruhige reine Bewußtseyn des Geistes, als des Wesens, so ist sie das Selbstbewußtseyn desselben; sie weiß das Wesen daher nicht als Wesen, sondern als absolutes Selbst. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewußtseyn andere Selbstständigkeit, es sey des Wirklichen oder Ansichseyenden, aufzuheben, und sie zum Begriffe zu machen. Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu seyn; sondern sie weiß, daß sie dieß ist.

Wie aber der Begriff derselben auftritt, ist er noch nicht realisirt. Sein Bewußtseyn erscheint hiernach noch als ein Zufälliges, Einzelnes, und das, was ihm das Wesen ist, als Zweck, den es zu verwirklichen hat. Es hat erst die Absicht, die reine Einsicht allgemein, d. h. alles, was wirklich ist, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbstbewußtseyn zu machen. Die Absicht ist rein, denn sie hat die reine Einsicht zum Inhalte; und diese Einsicht ist ebenso rein, denn ihr Inhalt ist nur der absolute Begriff, der keinen Gegensatz an einem Gegenstande hat, noch an ihm selbst beschränkt ist. In dem unbeschränkten Begriffe liegen unmittelbar die beiden Seiten, daß alles Gegenständliche nur die Bedeutung des Fürsichseyns, des Selbstbewußtseyns, und daß dieses die Bedeutung eines Allgemeinen habe, daß die reine Einsicht Eigenthum aller Selbstbewußtseyn werde. Diese zweite Seite der Absicht ist insofern Resultat der Bildung, als darin, wie die Unterschiede des gegenständlichen Geistes, die Theile und Urtheilsbestimmungen seiner Welt, so auch die Unterschiede, welche als ursprünglich bestimmte Naturen erscheinen, zu Grunde gegangen sind. Genie, Talent, die besonderen Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, insofern sie an ihr noch die Seite hat, geistiges Thierreich zu seyn, welches in gegenseitiger Gewaltthätigkeit und Verwirrung sich um die Wesen der realen Welt bekämpft und betrügt. — Die Unterschiede haben in ihr zwar nicht als ehrliche Espèces Platz; weder begnügt sich die Individualität mit der unwirklichen Sache selbst, noch hat sie besonderen Inhalt und eigne Zwecke. Sondern sie gilt nur als ein Allgemeingültiges, nämlich als Gebildetes; und der Unterschied reducirt sich auf die geringere oder größere Energie; — einen Unterschied der Größe, d. h. den unwesentlichen. Diese letzte Verschiedenheit aber ist darin zu Grunde gegangen, daß der Unterschied in der vollkommenen Zerrissenheit des Bewußtseyns zum absolutqualitativen umschlug. Was darin dem Ich das Andere ist, ist nur das Ich selbst. In diesem un-

ndlichen Urtheile ist alle Einseitigkeit und Eigenheit des ursprüng-ichen Fürsichseyns getilgt; das Selbst weiß sich als reines Selbst ein Gegenstand zu seyn; und diese absolute Gleichheit beider Seiten ist das Element der reinen Einsicht. — Sie ist daher das einfache in sich ununterschiedene Wesen, und ebenso das allgemeine Werk und allgemeiner Besitz. In dieser einfachen geistigen Substanz giebt und erhält sich das Selbstbewußtseyn ebenso n allem Gegenstande das Bewußtseyn dieser seiner Einzelnheit oder des Thuns, als umgekehrt die Individualität desselben darin sich selbst gleich und allgemein ist. — Diese reine Einsicht ist also der Geist, der allem Bewußtseyn zuruft: seyd für euch selbst, was ihr Alle an euch selbst seyd, — vernünftig.

II.

Die Aufklärung.

Der eigenthümliche Gegenstand, gegen welchen die reine Einsicht die Kraft des Begriffes richtet, ist der Glauben, als die ihr in demselben Elemente gegenüberstehende Form des reinen Bewußtseyns. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn sie ist wie jener, die Rückkehr aus derselben in das reine Bewußtseyn. Es ist zuerst zu sehen, wie ihre Thätigkeit gegen die unlautern Absichten und verkehrten Einsichten derselben beschaffen ist.

Oben wurde schon des ruhigen Bewußtseyns erwähnt, das diesem sich in sich auflösenden und wieder erzeugenden Wirbel gegenübersteht; es macht die Seite der reinen Einsicht und Absicht aus. In dieß ruhige Bewußtseyn fällt aber, wie wir sahen, keine besondere Einsicht über die Welt der Bildung; diese hat vielmehr selbst das schmerzlichste Gefühl und die wahrste Einsicht über sich selbst, — das Gefühl, die Auflösung alles sich Befestigenden, durch alle Momente ihres Daseyns hindurch gerädert, und an allen Knochen zerschlagen zu seyn; ebenso ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurtheilende geistreiche Rede über alle Seiten ihres Zustandes. Die reine Einsicht kann daher hier keine

eigene Thätigkeit und Inhalt haben, und sich also nur als das formelle treue Auffassen dieser eigenen geistreichen Einsicht der Welt und ihrer Sprache verhalten. Indem diese Sprache zerstreut, die Beurtheilung eine Faselei des Augenblicks, die sich sogleich wieder vergißt, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewußtseyn ist, so kann sich dieses als reine Einsicht nur dadurch unterscheiden, daß es jene sich zerstreuenden Züge in ein allgemeines Bild zusammenfaßt, und sie dann zu einer Einsicht Aller macht.

Sie wird durch dieß einfache Mittel die Verwirrung dieser Welt zur Auflösung bringen. Denn es hat sich ergeben, daß nicht die Massen, und die bestimmten Begriffe und Individualitäten das Wesen dieser Wirklichkeit sind, sondern daß sie ihre Substanz und Halt allein in dem Geiste hat, der als Urtheilen und Besprechen existirt, und daß das Interesse, für dieß Raisonniren und Schwatzen einen Inhalt zu haben, allein das Ganze und die Massen seiner Gliederung erhält. In dieser Sprache der Einsicht ist ihr Selbstbewußtseyn sich noch ein Fürsichseyendes, dieses Einzelne; aber die Eitelkeit des Inhalts ist zugleich Eitelkeit des ihn eitel wissenden Selbsts. Indem nun das ruhig auffassende Bewußtseyn von diesem ganzen geistreichen Geschwätze der Eitelkeit die treffendsten und die Sache durchschneidenden Fassungen in eine Sammlung bringt, geht zu der übrigen Eitelkeit des Daseyns die das Ganze noch erhaltende Seele, die Eitelkeit des geistreichen Beurtheilens, zu Grunde. Die Sammlung zeigt den Meisten einen bessern, oder allen wenigstens einen vielfachern Witz, als der ihrige ist, und das Besserwissen und Beurtheilen überhaupt, als etwas Allgemeines und nun Allgemeinbekanntes; damit tilgt sich das einzige Interesse, das noch vorhanden war, und das einzelne Einsehen löst sich in die allgemeine Einsicht auf.

Noch aber steht über dem eiteln Wissen das Wissen von dem Wesen fest, und die reine Einsicht erscheint erst in eigentlicher Thätigkeit, insofern sie gegen den Glauben auftritt.

a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aber-
uben.

Die verſchiedenen Weiſen des negativen Verhaltens des Be-
ßtſeyns, Theils des Skepticismus, Theils des theoretiſchen und
ktiſchen Idealismus ſind untergeordnete Geſtalten gegen dieſe
reinen Einſicht und ihrer Verbreitung, der Aufklärung;
n ſie iſt aus der Subſtanz geboren, weiß das reine Selbſt
Bewußtſeyns als abſolut, und nimmt es mit dem reinen
wußtſeyn des abſoluten Weſens aller Wirklichkeit auf. — In-
t Glauben und Einſicht daſſelbe reine Bewußtſeyn, der Form
h aber entgegengeſetzt ſind, dem Glauben das Weſen als Ge-
nke, nicht als Begriff, und daher ein dem Selbſtbewußt-
n ſchlechthin Entgegengeſetztes — der reinen Einſicht aber das
ſen das Selbſt iſt — ſind ſie für einander das Eine das
echthin Negative des Andern. — Dem Glauben kommt, wie
de gegen einander auftreten, aller Inhalt zu; denn in ſeinem
ſigen Elemente des Denkens gewinnt jedes Moment Beſtehen;
die reine Einſicht aber iſt zunächſt ohne Inhalt, und vielmehr
nes Verſchwinden deſſelben; durch die negative Bewegung gegen
s ihr Negative aber wird ſie ſich realiſiren und einen In-
lt geben.

Sie weiß den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahr-
t, Entgegengeſetzte. Wie er im Allgemeinen ein Gewebe von
erglauben Vorurtheilen und Irrthümern iſt, ſo organiſirt ſich
weiter das Bewußtſeyn dieſes Inhalts in ein Reich des Irr-
ms, worin die falſche Einſicht einmal als die allgemeine
aſſe des Bewußtſeyns unmittelbar, unbefangen und ohne
flexion in ſich ſelbſt iſt, aber das Moment der Reflexion
ſich oder des Selbſtbewußtſeyns, getrennt von der Un-
fangenheit, auch an ihr hat, als eine im Hintergrunde für ſich
ibende Einſicht und böſe Abſicht, von welcher jenes bethört
rd. Jene Maſſe iſt das Opfer des Betrugs einer Prieſter-
aft, die ihre neidiſche Eitelkeit, allein im Beſitze der Einſicht

zu bleiben, so wie ihren sonstigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem Despotismus sich verschwört, der als die synthetische begrifflose Einheit des realen und dieses idealen Reichs, — ein seltsam inconsequentes Wesen, — über der schlechten Einsicht der Menge und der schlechten Absicht der Priester steht, und beide auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betrügenden Priesterschaft, beide verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkür zieht, zugleich aber dieselbe Dummheit der Einsicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum ist.

Gegen diese drei Seiten des Feindes läßt die Aufklärung sich nicht ohne Unterschied ein; denn indem ihr Wesen reine Einsicht, das an- und fürsich-Allgemeine ist, so ist ihre wahre Beziehung auf das andere Extrem diejenige, in welcher sie auf das Gemeinschaftliche und Gleiche beider geht. Die Seite der aus dem allgemeinen unbefangenen Bewußtseyn sich isolirenden Einzelnheit ist das ihr Entgegengesetzte, das sie nicht unmittelbar berühren kann. Der Willen der betrügenden Priesterschaft und des unterdrückenden Despoten ist daher nicht unmittelbarer Gegenstand ihres Thuns, sondern die willenlose nicht zum Fürsichseyn sich vereinzelnde Einsicht, der Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseyns, der an der Masse sein Daseyn hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden ist. Indem aber die reine Einsicht diese ehrliche Einsicht und ihr unbefangenes Wesen den Vorurtheilen und Irrthümern entreißt, windet sie der schlechten Absicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begrifflosen Bewußtseyn der allgemeinen Masse seinen Boden und Material — das Fürsichseyn an dem einfachen Bewußtseyn überhaupt seine Substanz hat.

Die Beziehung der reinen Einsicht auf das unbefangene Bewußtseyn des absoluten Wesens hat nun die gedoppelte Seite, daß sie eines Theils an sich dasselbe mit ihm ist, andern Theils aber daß dieses in dem einfachen Elemente seines Gedankens das ab-

solute Wesen so wie seine Theile gewähren und sich Bestehen geben und sie nur als sein Ansich und darum in gegenständlicher Weise gelten läßt, sein Fürsichseyn aber in diesem Ansich verläugnet. — Insofern nach der ersten Seite dieser Glauben an sich für die reine Einsicht reines Selbstbewußtseyn ist, und er dieß nur für sich werden soll, so hat sie an diesem Begriffe desselben das Element, worin sie statt der falschen Einsicht sich realisirt.

Von dieser Seite, daß beide wesentlich dasselbe sind und die Beziehung der reinen Einsicht durch und in demselben Elemente geschieht, ist ihre Mittheilung eine unmittelbare, und ihr Geben und Empfangen ein ungestörtes Ineinanderfließen. Was auch sonst weiter in das Bewußtseyn für Pflöcke eingeschlagen seyen, es ist an sich diese Einfachheit, in welcher alles aufgelöst vergessen und unbefangen, und die daher des Begriffs schlechthin empfänglich ist. Die Mittheilung der reinen Einsicht ist deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuirt, als Entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie für das Bewußtseyn, das sich ihr unbesorgt überließ. Denn es war zwar das einfache sich und ihm gleiche Wesen, was es in sich empfing, aber zugleich die Einfachheit der in sich reflektirten Negativität, welche nachher auch sich nach ihrer Natur als Entgegengesetztes entfaltet, und das Bewußtseyn hierdurch an seine vorige Weise erinnert; sie ist der Begriff, der das einfache Wissen ist, welches sich selbst und zugleich sein Gegentheil, aber dieses in ihm als aufgehoben weiß. So wie daher die reine Einsicht für das Bewußtseyn ist, hat sie sich schon verbreitet; der Kampf gegen sie verräth die geschehene Ansteckung; er ist zu spät, und jedes Mittel verschlimmert nur die Krankheit, denn sie hat

das Mark des geistigen Lebens ergriffen, nämlich das Bewußtseyn in seinem Begriffe oder sein reines Wesen selbst; es gibt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr wäre. Weil sie im Wesen selbst ist, lassen sich ihre noch vereinzelten Aeußerungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen. Es ist ihr dieß höchst vortheilhaft; denn sie vergeudet nun nicht unnütz die Kraft, noch zeigt sie sich ihres Wesens unwürdig, was dann der Fall ist, wenn sie in Symptome und einzelne Eruptionen gegen den Inhalt des Glaubens und gegen den Zusammenhang seiner äußern Wirklichkeit hervorbricht. Sondern nun ein unsichtbarer und unbemerkter Geist, durchschleicht sie die edeln Theile durch und durch, und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen gründlich bemächtigt, und „an einem schönen Morgen giebt sie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden." — An einem schönen Morgen, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geschichte die todte Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf; und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf diese Weise nur eine welke Haut schmerzlos abgestreift.

Aber dieses stumme Fortweben des Geistes im einfachen Innern seiner Substanz, der sich sein Thun verbirgt, ist nur Eine Seite der Realisirung der reinen Einsicht. Ihre Verbreitung besteht nicht nur darin, daß Gleiches mit Gleichem zusammengeht; und ihre Verwirklichung ist nicht nur eine gegensatzlose Ausdehnung. Sondern das Thun des negativen Wesens ist ebenso wesentlich eine entwickelte sich in sich unterscheidende Bewegung, welche als bewußtes Thun ihre Momente in bestimmtem offenbaren Daseyn aufstellen, und als ein lauter Lärm und gewaltsamer Kampf mit Entgegengesetztem als solchem vorhanden seyn muß.

Es ist daher zu sehen, wie die reine Einsicht und Absicht

gegen das andere ihr Entgegengesetzte, das sie vorfindet, sich negativ verhält. — Die reine Einsicht und Absicht, welche sich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Wesenheit und nichts außer ihr ist, nur das Negative ihrer selbst seyn. Sie wird daher als Einsicht zum Negativen der reinen Einsicht, sie wird Unwahrheit und Unvernunft, und als Absicht zum Negativen der reinen Absicht, zur Lüge und Unlauterkeit des Zwecks.

In diesen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, daß sie sich in Streit einläßt und etwas Anderes zu bekämpfen meint. — Sie meint dieß nur, denn ihr Wesen als die absolute Negativität ist dieses, das Andersseyn an ihr selbst zu haben. Der absolute Begriff ist die Kategorie; er ist dieß, daß das Wissen und der Gegenstand des Wissens dasselbe ist. Was hiermit die reine Einsicht als ihr Anderes, was sie als Irrthum oder Lüge ausspricht, kann nichts anderes seyn als sie selbst; sie kann nur das verdammen, was sie ist. Was nicht vernünftig ist, hat keine Wahrheit, oder was nicht begriffen ist, ist nicht; indem also die Vernunft von einem Andern spricht als sie ist, spricht sie in der That nur von sich selbst; sie tritt darin nicht aus sich heraus. — Dieser Kampf mit dem Entgegengesetzten vereinigt darum die Bedeutung in sich, ihre Verwirklichung zu seyn. Diese besteht nämlich eben in der Bewegung, die Momente zu entwickeln und sie in sich zurückzunehmen; ein Theil dieser Bewegung ist die Unterscheidung, in welcher die begreifende Einsicht sich selbst als Gegenstand gegenüberstellt; so lange sie in diesem Momente verweilt, ist sie sich entfremdet. Als reine Einsicht ist sie ohne allen Inhalt; die Bewegung ihrer Realisirung besteht darin, daß sie selbst sich als Inhalt wird, denn ein anderer kann ihr nicht werden, weil sie das Selbstbewußtseyn der Kategorie ist. Aber indem sie ihn zuerst in dem Entgegengesetzten nur als Inhalt und ihn noch nicht als sich selbst weiß, verkennt sie sich in ihm. Ihre Vollendung hat daher diesen Sinn, den ihr zuerst gegenständlichen Inhalt als den ihrigen zu erkennen.

Ihr Resultat wird dadurch aber weder die Wiederherstellung der Irrthümer, welche sie bekämpft, noch nur ihr erster Begriff sein, sondern eine Einsicht, welche die absolute Negation ihrer sich als ihre eigne Wirklichkeit, als sich selbst erkennt, oder ihr sich selbst erkennender Begriff. — Diese Natur des Kampfs der Aufklärung mit den Irrthümern, in ihnen sich selbst zu bekämpfen, und das darin zu verdammen, was sie behauptet, ist für uns, oder was sie und ihr Kampf an sich ist. Die erste Seite desselben aber, ihre Verunreinigung durch die Aufnahme des negativen Verhaltens in ihre sichselbstgleiche Reinheit ist es, wie sie für den Glauben Gegenstand ist; der sie also als Lüge Unvernunft und schlechte Absicht erfährt, so wie er für sie Irrthum und Vorurtheil ist. — In Rücksicht auf ihren Inhalt ist sie zunächst die leere Einsicht, der ihr Inhalt als ein Anderes erscheint, sie findet ihn daher in dieser Gestalt, daß er noch nicht der ihrige ist, vor, als ein von ihr ganz unabhängiges Daseyn, in dem Glauben.

Die Aufklärung faßt also ihren Gegenstand zuerst und allgemein so auf, daß sie ihn als reine Einsicht nimmt und ihn so, sich selbst nicht erkennend, für Irrthum erklärt. In der Einsicht als solcher faßt das Bewußtseyn einen Gegenstand so, daß er ihm zum Wesen des Bewußtseyns oder zu einem Gegenstande wird, den es durchdringt, worin es sich erhält, bei sich selbst und sich gegenwärtig bleibt, und indem es hiermit seine Bewegung ist, ihn hervorbringt. Als eben dieses spricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem sie von ihm sagt, daß das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Seyn seines eignen Bewußtseyns, sein eigner Gedanke, ein vom Bewußtseyn Hervorgebrachtes sey. Sie erklärt ihn hiermit für Irrthum und Erdichtung über dasselbe, was sie ist. — Sie, die den Glauben die neue Weisheit lehren will, sagt ihm damit nichts Neues; denn sein Gegenstand ist ihm auch gerade dieses, nämlich reines Wesen seines eignen Bewußtseyns, so daß dieses darin sich nicht verloren und negirt setzt, sondern ihm vielmehr vertraut, das heißt eben, in ihm sich als

dieſes Bewußtſeyn, oder als Selbſtbewußtſeyn findet. Wem ich vertraue, deſſen Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt mir die Gewißheit meiner ſelbſt; ich erkenne mein Fürmichſeyn in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Weſen iſt. Vertrauen iſt aber der Glauben, weil ſein Bewußtſeyn ſich unmittelbar auf ſeinen Gegenſtand bezieht, und alſo auch dieß anſchaut, daß es Eins mit ihm, in ihm iſt. — Ferner indem dasjenige mir Gegenſtand iſt, worin ich mich ſelbſt erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als anderes Selbſtbewußtſeyn, d. h. als ein ſolches, welches darin ſeiner beſondern Einzelnheit, nämlich ſeiner Natürlichkeit und Zufälligkeit entfremdet worden, aber Theils darin Selbſtbewußtſeyn bleibt, Theils eben darin weſentliches Bewußtſeyn, wie die reine Einſicht iſt. — In dem Begriffe der Einſicht liegt nicht nur dieß, daß das Bewußtſeyn in ſeinem eingeſehenen Gegenſtande ſich ſelbſt erkennt, und ohne das Gedachte zu verlaſſen und daraus in ſich erſt zurück zu gehen, ſich unmittelbar darin hat, ſondern es iſt ſeiner ſelbſt als auch der vermittelnden Bewegung oder ſeiner als des Thuns oder Hervorbringens bewußt; dadurch iſt in dem Gedanken für es dieſe Einheit ſeiner als des Selbſts und des Gegenſtandes. — Eben dieß Bewußtſeyn iſt auch der Glauben; der Gehorſam und das Thun iſt ein nothwendiges Moment, durch welches die Gewißheit des Seyns in dem abſoluten Weſen zu Stande kommt. Dieß Thun des Glaubens erſcheint zwar nicht ſo, daß das abſolute Weſen ſelbſt dadurch hervorgebracht werde. Aber das abſolute Weſen des Glaubens iſt weſentlich nicht das abſtrakte Weſen, das jenſeits des glaubenden Bewußtſeyns ſey, ſondern es iſt der Geiſt der Gemeinde, es iſt die Einheit des abſtrakten Weſens und des Selbſtbewußtſeyns. Daß es dieſer Geiſt der Gemeinde ſey, darin iſt das Thun der Gemeinde ein weſentliches Moment; er iſt es nur durch das Hervorbringen des Bewußtſeyns; — oder vielmehr nicht ohne vom Bewußtſeyn hervorgebracht zu ſeyn; denn ſo weſentlich

das Hervorbringen iſt, ſo weſentlich iſt es auch nicht der einzige Grund des Weſens, ſondern es iſt nur ein Moment. Das Weſen iſt zugleich an und für ſich ſelbſt.

Von der andern Seite iſt der Begriff der reinen Einſicht ſich ein Anderes als ſein Gegenſtand; denn eben dieſe negative Beſtimmung macht den Gegenſtand aus. So ſpricht ſie alſo von der andern Seite auch das Weſen des Glaubens aus, als ein dem Selbſtbewußtſeyn Fremdes, das nicht ſein Weſen, ſondern als ein Wechſelbalg ihm unterſchoben ſey. Allein die Aufklärung iſt hier völlig thöricht; der Glauben erfährt ſie als ein Sprechen, das nicht weiß, was es ſagt, und die Sache nicht verſteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuſchung redet. Sie ſpricht hiervon, als ob durch ein Hokuspokus der taſchenſpieleriſchen Prieſter dem Bewußtſeyn etwas abſolut Fremdes und Anderes für das Weſen untergeſchoben würde, und ſagt zugleich, daß dieß ein Weſen des Bewußtſeyns ſey, daß es daran glaube, ihm vertraue und ſich es geneigt zu machen ſuche; — d. h. daß es darin ſein reines Weſen ebenſoſehr als ſeine einzelne und allgemeine Individualität anſchaue, und durch ſein Thun dieſe Einheit ſeiner ſelbſt mit ſeinem Weſen hervorbringe. Sie ſagt unmittelbar das, was ſie als ein dem Bewußtſeyn Fremdes ausſagt, als das Eigenſte deſſelben aus. — Wie mag alſo ſie von Betrug und Täuſchung ſprechen? Indem ſie unmittelbar das Gegentheil deſſen, was ſie vom Glauben behauptet, ſelbſt von ihm ausſpricht, zeigt ſie dieſem vielmehr ſich als die bewußte Lüge. Wie ſoll Täuſchung und Betrug da ſtatt finden, wo das Bewußtſeyn in ſeiner Wahrheit unmittelbar die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat, wo es in ſeinem Gegenſtande ſich ſelbſt beſitzt, indem es ſich ebenſowohl darin findet als hervorbringt? Der Unterſchied iſt ſogar in den Worten nicht mehr vorhanden. — Wenn die allgemeine Frage aufgeſtellt worden iſt: ob es erlaubt ſey, ein Volk zu täuſchen, ſo müßte in der That die Antwort ſeyn, daß die Frage nichts

tauge, weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen. — Messing statt Goldes, nachgemachte Wechsel statt ächter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorne Schlacht als eine gewonnene Mehrern aufgeheftet, und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtseyn die unmittelbare Gewißheit seiner selbst hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg.

Sehen wir weiter, wie der Glauben die Aufklärung in den unterschiedenen Momenten seines Bewußtseyns erfährt, auf welches die aufgezeigte Ansicht nur erst im Allgemeinen ging. Diese Momente aber sind das reine Denken, oder als Gegenstand, das absolute Wesen an und für sich selbst; dann seine Beziehung als ein Wissen darauf, der Grund seines Glaubens, und endlich seine Beziehung darauf in seinem Thun, oder sein Dienst. Wie die reine Einsicht sich im Glauben überhaupt verkennt und verläugnet hat, so wird sie in diesen Momenten eben so verkehrt sich verhalten.

Die reine Einsicht verhält sich zu dem absoluten Wesen des glaubenden Bewußtseyns negativ. Dieß Wesen ist reines Denken, und das reine Denken innerhalb seiner selbst als Gegenstand oder als das Wesen gesetzt; im glaubenden Bewußtseyn erhält dieß Ansich des Denkens zugleich für das für sich seyende Bewußtseyn die Form, aber auch nur die leere Form der Gegenständlichkeit; es ist in der Bestimmung eines Vorgestellten. Der reinen Einsicht aber, indem sie das reine Bewußtseyn nach der Seite des für sich seyenden Selbsts ist, erscheint das Andere als ein Negatives des Selbstbewußtseyns. Dieß könnte noch entweder als das reine Ansich des Denkens oder auch als das Seyn der sinnlichen Gewißheit genommen werden. Aber indem es zugleich für das Selbst, und dieses als Selbst, das einen Gegenstand hat, wirkliches Bewußtseyn ist, so ist ihr eigenthümlicher Gegenstand als solcher ein seyendes

gemeines Ding der sinnlichen Gewißheit. Dieser ihr Gegenstand erscheint ihr an der Vorstellung des Glaubens. Sie verdammt diese und in ihr ihren eigenen Gegenstand. Gegen den Glauben aber begeht sie schon darin das Unrecht, seinen Gegenstand so aufzufassen, daß er der ihrige ist. Sie sagt hiernach über den Glauben, daß sein absolutes Wesen ein Steinstück, ein Holzblock sey, der Augen habe und nicht sehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachsen von Menschen verwandelt darauf zurückgeschickt werde; — oder nach welchen Weisen sonst der Glauben das Wesen anthromorphosire, sich gegenständlich und vorstellig mache.

Die Aufklärung, die sich für das Reine ausgiebt, macht hier das, was dem Geiste ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklichen vergänglichen Dinge, und besudelt es mit der an sich nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewißheit, — mit einer Ansicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist, so daß sie ihm dieselbe rein anlügt. Was er verehrt, ist ihm durchaus weder Stein oder Holz oder Brodteig noch sonst ein zeitliches sinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt zu sagen, sein Gegenstand sey doch dieß auch, oder gar, er sey dieses an sich und in Wahrheit, so kennt Theils der Glauben ebensowohl jenes Auch, aber es ist ihm außer seiner Anbetung; Theils aber ist ihm überhaupt nicht so etwas, wie ein Stein und sofort an sich, sondern an sich ist ihm allein das Wesen des reinen Denkens.

Das zweite Moment ist die Beziehung des Glaubens als wissenden Bewußtseyns auf dieses Wesen. Als denkendem reinen Bewußtseyn ist ihm dieß Wesen unmittelbar; aber das reine Bewußtseyn ist ebensosehr vermittelte Beziehung der Gewißheit auf die Wahrheit; eine Beziehung, welche den Grund des Glaubens ausmacht. Dieser Grund wird für die Aufklärung ebenso zu einem zufälligen Wissen von zufälligen Begebenheiten. Der Grund des Wissens aber ist das wissende Allgemeine, und in seiner Wahrheit der absolute Geist, der in dem abstracten

reinen Bewußtſeyn oder dem Denken als ſolchem nur abſolutes Weſen, als Selbſtbewußtſeyn aber das Wiſſen von ſich iſt. Die reine Einſicht ſetzt dieß wiſſende Allgemeine, den einfachen ſich ſelbſt wiſſenden Geiſt, ebenſo als Negatives des Selbſtbewußtſeyns. Sie iſt zwar ſelbſt das reine vermittelte, d. h. ſich mit ſich vermittelnde Denken, ſie iſt das reine Wiſſen; aber indem ſie reine Einſicht, reines Wiſſen iſt, das ſich ſelbſt noch nicht weiß, d. h. für welches es noch nicht iſt, daß ſie dieſe reine vermittelnde Bewegung iſt, erſcheint ſie ihr, wie alles, was ſie ſelbſt iſt, als ein Anderes. In ihrer Verwirklichung alſo begriffen, entwickelt ſie dieß ihr weſentliches Moment, aber es erſcheint ihr als dem Glauben angehörend und in ſeiner Beſtimmtheit, ein ihr Aeußeres zu ſeyn, als ein zufälliges Wiſſen eben ſolcher gemeinwirklicher Geſchichten. Sie dichtet alſo hier dem religiöſen Glauben an, daß ſeine Gewißheit ſich auf einige einzelne hiſtoriſche Zeugniſſe gründe, welche als hiſtoriſche Zeugniſſe betrachtet freilich nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben; — daß ſeine Gewißheit ferner auf dem Zufall der Aufbewahrung dieſer Zeugniſſe beruhe, — der Aufbewahrung durch Papier einer Seits, und anderer Seits durch die Geſchicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffaſſung des Sinnes todter Worte und Buchſtaben. In der That aber fällt es dem Glauben nicht ein, an ſolche Zeugniſſe und Zufälligkeiten ſeine Gewißheit zu knüpfen; er iſt in ſeiner Gewißheit unbefangenes Verhältniß zu ſeinem abſoluten Gegenſtande, ein reines Wiſſen deſſelben, welches nicht Buchſtaben Papier und Abſchreiber in ſein Bewußtſeyn des abſoluten Weſens einmiſcht und nicht durch ſolcherlei Dinge ſich damit vermittelt. Sondern dieß Bewußtſeyn iſt der ſich ſelbſt vermittelnde Grund ſeines Wiſſens; es iſt der Geiſt ſelbſt, der das Zeugniß von ſich iſt ebenſo im Innern des einzelnen Bewußtſeyns als durch die allgemeine

Gegenwart des Glaubens Aller an ihn. Wenn der Glaube sich aus dem Geschichtlichen auch jene Weise von Begründung oder wenigstens Bestätigung seines Inhalts, von der die Aufklärung spricht, geben will, und ernsthaft meint und thut, als ob es darauf ankäme, so hat er sich schon von der Aufklärung verführen lassen; und seine Bemühungen sich auf solche Weise zu begründen oder zu befestigen sind nur Zeugnisse, die er von seiner Ansteckung giebt.

Noch ist die dritte Seite übrig, die Beziehung des Bewußtseyns auf das absolute Wesen, als ein Thun. Dieß Thun ist das Aufheben der Besonderheit des Individuums oder der natürlichen Weise seines Fürsichseyns, woraus ihm die Gewißheit hervorgeht, reines Selbstbewußtseyn, nach seinem Thun d. h. als fürsichseyendes einzelnes Bewußtseyn eins mit dem Wesen zu seyn. — Indem an dem Thun Zweckmäßigkeit und Zweck sich unterscheidet, und die reine Einsicht ebenso in Beziehung auf dieses Thun sich negativ verhält, und wie in den andern Momenten sich selbst verläugnet, so muß sie in Ansehung der Zweckmäßigkeit als Unverstand sich darstellen, indem die Einsicht mit der Absicht verbunden, Uebereinstimmung des Zwecks und des Mittels, ihr als Anderes, vielmehr als das Gegentheil erscheint; — in Ansehung des Zwecks aber muß sie das Schlechte, Genuß und Besitz zum Zwecke machen, und sich hiermit als die unreinste Absicht beweisen, indem die reine Absicht ebenso als Anderes unreine Absicht ist.

Hiernach sehen wir in Ansehung der Zweckmäßigkeit die Aufklärung es thöricht finden, wenn das glaubende Individuum sich das höhere Bewußtseyn, nicht an den natürlichen Genuß und Vergnügen gefesselt zu seyn, dadurch giebt, daß es sich natürlichen Genuß und Vergnügen wirklich versagt und durch die That erweist, daß es die Verachtung derselben nicht lügt, sondern daß sie wahr ist. — Ebenso findet sie es thöricht, daß das Individuum von seiner Bestimmtheit, absolut Einzelnes alle andern Aus-

schließendes und Eigenthum Besitzendes zu seyn, sich dadurch absolvirt, daß es von seinem Eigenthume selbst abläßt; womit es in Wahrheit zeigt, daß es mit seinem Isoliren nicht Ernst, sondern daß es über die Naturnothwendigkeit, sich zu vereinzeln und in dieser absoluten Vereinzelung des Fürsichseyns die Andern als dasselbe mit sich zu verläugnen, erhaben ist. — Die reine Einsicht findet beides sowohl unzweckmäßig als unrecht, — unzweckmäßig, um von Vergnügen und Besitz sich frei zu erweisen, sich Vergnügen zu versagen und einen Besitz weg zu geben; sie wird also im Gegentheil den für einen Thoren erklären, der, um zu essen, das Mittel ergreift, wirklich zu essen. — Sie findet es auch unrecht, sich eine Mahlzeit zu versagen, und Butter, Eier nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eier sondern geradezu, ohne so was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; sie erklärt eine Mahlzeit oder den Besitz von dergleichen Dingen für einen Selbstzweck, und sich damit in der That für eine sehr unreine Absicht, der es um solchen Genuß und Besitz ganz wesentlich zu thun ist. Sie behauptet als reine Absicht auch wieder die Nothwendigkeit der Erhebung über die natürliche Existenz und über die Habsucht um ihre Mittel; nur findet sie es thöricht und unrecht, daß diese Erhebung durch die That bewiesen werden soll, oder diese reine Absicht ist in Wahrheit Betrug, welcher eine innerliche Erhebung vorgiebt und fordert, aber Ernst daraus zu machen sie wirklich ins Werk zu richten und ihre Wahrheit zu erweisen für überflüssig thöricht und selbst für unrecht ausgiebt. — Sie verläugnet sich also sowohl als reine Einsicht, denn sie verläugnet das unmittelbar zweckmäßige Thun, wie als reine Absicht, denn sie verläugnet die Absicht sich von den Zwecken der Einzelnheit befreit zu erweisen.

So giebt die Aufklärung sich dem Glauben zu erfahren. Sie tritt in diesem schlechten Aussehen auf, weil sie eben durch das Verhältniß zu einem Andern sich eine negative Realität giebt, oder sich als das Gegentheil ihrer selbst darstellt; die reine Ein-

sicht und Absicht muß sich aber dieß Verhältniß geben, denn es ist ihre Verwirklichung. — Diese erschien zunächst als negative Realität. Vielleicht ist ihre positive Realität besser beschaffen; sehen wir, wie diese sich verhält. — Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat? — Sie hat diesen positiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrthums schon ausgesprochen, denn jene Entfremdung ihrer selbst ist ebensosehr ihre positive Realität. — An demjenigen, was dem Glauben absoluter Geist ist, faßt sie, was sie von Bestimmung daran entdeckt, als Holz, Stein und so fort als einzelne wirkliche Dinge auf; indem sie überhaupt alle Bestimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine Endlichkeit als menschliches Wesen und Vorstellung begreift, wird ihr das absolute Wesen zu einem Vacuum, dem keine Bestimmungen, keine Prädikate beigelegt werden können. Ein solches Beilager wäre an sich sträflich, und es ist es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden sind. Die Vernunft, die reine Einsicht ist wohl selbst nicht leer, indem das Negative ihrer selbst für sie und ihr Inhalt ist, sondern reich, aber nur an Einzelnheit und Schranke; dem absoluten Wesen dergleichen nichts zukommen zu lassen noch beizulegen, ist ihre einsichtsvolle Lebensart, welche sich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu stellen und das Absolute würdig zu behandeln weiß.

Diesem leeren Wesen gegenüber steht als zweites Moment der positiven Wahrheit der Aufklärung die aus einem absoluten Wesen ausgeschlossene Einzelnheit überhaupt des Bewußtseyns und alles Seyns, als absolutes An- und Fürsichseyn. Das Bewußtseyn, welches in seiner allerersten Wirklichkeit sinnliche Gewißheit und Meinung ist, kehrt hier aus dem ganzen Wege seiner Erfahrung dahin zurück, und ist wieder ein Wissen von rein Negativem seiner selbst, oder von sinnlichen

Dingen d. h. ſeyenden, welche ſeinem Fürſichſeyn gleichgültig gegenüber ſtehen. Es iſt hier aber nicht unmittelbares natürliches Bewußtſeyn, ſondern es iſt ſich ſolches geworden. Zuerſt preisgegeben aller Verwickelung, worein es durch ſeine Entfaltung geſtürzt wird, jetzt durch die reine Einſicht auf ſeine erſte Geſtalt zurückgeführt, hat es ſie als das Reſultat erfahren. Auf die Einſicht der Nichtigkeit aller andern Geſtalten des Bewußtſeyns und ſomit alles Jenſeits der ſinnlichen Gewißheit gegründet, iſt dieſe ſinnliche Gewißheit nicht mehr Meinung, ſondern ſie iſt vielmehr die abſolute Wahrheit. Dieſe Nichtigkeit alles deſſen, was über die ſinnliche Gewißheit hinausgeht, iſt zwar nur ein negativer Beweis dieſer Wahrheit; aber ſie iſt keines andern fähig, denn die poſitive Wahrheit der ſinnlichen Gewißheit an ihr ſelbſt iſt eben das unvermittelte Fürſichſeyn des Begriffs ſelbſt als Gegenſtandes und zwar in der Form des Andersſeyns, — daß es jedem Bewußtſeyn ſchlechthin gewiß iſt, daß es iſt, und andere wirkliche Dinge außer ihm, und daß es in ſeinem natürlichen Seyn, ſo wie dieſe Dinge, an und für ſich oder abſolut iſt.

Das dritte Moment der Wahrheit der Aufklärung endlich iſt das Verhältniß der einzelnen Weſen zum abſoluten Weſen, die Beziehung der beiden erſten. Die Einſicht als reine Einſicht des Gleichen oder Unbeſchränkten geht auch über das Ungleiche, nämlich die endliche Wirklichkeit, oder über ſich als bloßes Andersſeyn hinaus. Sie hat zum Jenſeits deſſelben das Leere, auf welches ſie alſo die ſinnliche Wirklichkeit bezieht. In die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes treten nicht die beiden Seiten als Inhalt ein, denn die eine iſt das Leere, und ein Inhalt iſt alſo nur durch die andere, die ſinnliche Wirklichkeit, vorhanden. Die Form der Beziehung aber, in deren Beſtimmung die Seite des Anſich mithilft, kann nach Belieben gemacht werden; denn die Form iſt das an ſich Negative und darum das ſich Entgegengeſetzte; Seyn ſowohl als Nichts; Anſich wie das

Gegentheil; oder was daſſelbe, die Beziehung der Wirklichkeit auf Anſich als das Jenſeits iſt ebenſowohl ein Negiren als ein Setzen derſelben. Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es gerade braucht, genommen werden. Das Sinnliche wird alſo jetzt auf das Abſolute als auf das Anſich poſitiv bezogen, und die ſinnliche Wirklichkeit iſt ſelbſt an ſich; das Abſolute macht hegt und pflegt ſie. Wiederum iſt ſie auch darauf als auf das Gegentheil, als auf ihr Nichtſeyn bezogen; nach dieſem Verhältniſſe iſt ſie nicht an ſich ſondern nur für ein Anderes. Wenn in der vorhergehenden Geſtalt des Bewußtſeyns die Begriffe des Gegenſatzes ſich als Gut und Schlecht beſtimmten, ſo werden ſie dagegen der reinen Einſicht zu den reineren Abſtractionen des Anſich- und Füreinander ſeyn.

Beide Betrachtungsweiſen der poſitiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Anſich ſind aber in der That gleich nothwendig, und alles iſt alſo ſoſehr an ſich als es für ein Anderes iſt; oder alles iſt nützlich. — Alles giebt ſich Andern preis, läßt ſich jetzt von Andern gebrauchen, und iſt für ſie; und jetzt ſtellt es ſich, es ſo zu ſagen, wieder auf die Hinterbeine, thut ſpröde gegen Anderes, iſt für ſich und gebraucht das Andere ſeiner Seits. — Für den Menſchen, als das dieſer Beziehung bewußte Ding, ergiebt ſich daraus ſein Weſen und ſeine Stellung. Er iſt, wie er unmittelbar iſt, als natürliches Bewußtſeyn an ſich, gut, als Einzelnes abſolut, und Anderes iſt für ihn; und zwar da für ihn als das ſeiner bewußte Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, iſt Alles für ſein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. — Er muß auch vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Böſen gepflückt haben; er beſitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem Andern unterſcheidet, denn zufälligerweiſe iſt ſeine an ſich gute Natur auch ſo beſchaffen, daß ihr das

Uebermaaß der Ergötzlichkeit Schaden thut, oder vielmehr seine Einzelnheit hat auch ihr Jenseits an ihr, kann über sich selbst hinausgehen und sich zerstören. Hiergegen ist ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, dieß Hinausgehen gehörig zu beschränken, oder vielmehr im Hinausgehen über das Bestimmte sich selbst zu erhalten; denn dieß ist die Kraft des Bewußtseyns. Der Genuß des bewußten an sich allgemeinen Wesens muß nach Mannigfaltigkeit und Dauer selbst nicht ein Bestimmtes sondern allgemein seyn; das Maaß hat daher die Bestimmung zu verhindern, daß das Vergnügen in seiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Bestimmung des Maaßes ist die Unmäßigkeit. — Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls, und seine Bestimmung ebensosehr, sich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. So viel er für sich sorgt, gerade so viel muß er sich auch hergeben für die Andern, und so viel er sich hergiebt, so viel sorgt er für sich selbst, eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran, er nützt Andern und wird genützt.

Anderes ist auf andere Weise einander nützlich; alle Dinge aber haben diese nützliche Gegenseitigkeit durch ihr Wesen, nämlich auf das Absolute auf die gedoppelte Weise bezogen zu seyn, die positive, — dadurch an und für sich selbst zu seyn, die negative, dadurch für Andere zu seyn. Die Beziehung auf das absolute Wesen oder die Religion ist daher unter aller Nützlichkeit das Allernützlichste; denn sie ist der reine Nutzen selbst, sie ist dieß Bestehen aller Dinge oder ihr An- und Fürsichseyn, und das Fallen aller Dinge oder ihr Seyn für Anderes.

Dem Glauben freilich ist dieses positive Resultat der Aufklärung sosehr ein Gräuel als ihr negatives Verhalten gegen ihn. Diese Einsicht in das absolute Wesen, die nichts in ihm sieht als eben das absolute Wesen das être suprême oder das Leere, — diese Absicht, daß alles in seinem unmittelbaren Daseyn an sich oder gut ist, daß endlich die Beziehung des

einzelnen bewußten Seyns auf das abſolute Weſen, die Religion, der Begriff der Nützlichkeit erſchöpfend ausdrückt, iſt dem Glauben ſchlechthin abſcheulich. Dieſe eigne Weisheit der Aufklärung erſcheint ihm nothwendig zugleich als die Plattheit ſelbſt und als das Geſtändniß der Plattheit; weil ſie darin beſteht, vom abſoluten Weſen nichts, oder was daſſelbe iſt, von ihm dieſe ganz ebne Wahrheit zu wiſſen, daß es eben nur das abſolute Weſen iſt, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar ſie als das Wahre und dieß Wiſſen von derſelben als dem Wahren, als das Höchſte zu wiſſen.

Der Glauben hat das göttliche Recht, das Recht der abſoluten Sichſelbſtgleichheit oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn ſie verdreht ihn in allen ſeinen Momenten und macht ſie zu etwas Anderem als ſie in ihm ſind. Sie aber hat nur menſchliches Recht gegen ihn und für ihre Wahrheit; denn das Unrecht, das ſie begeht, iſt das Recht der Ungleichheit und beſteht in dem Verkehren und Verändern, ein Recht, das der Natur des Selbſtbewußtſeyns im Gegenſatze gegen das einfache Weſen oder das Denken angehört. Aber indem ihr Recht das Recht des Selbſtbewußtſeyns iſt, wird ſie nicht nur auch ihr Recht behalten, ſo daß zwei gleiche Rechte des Geiſtes einander gegenüber ſtehen blieben, und keins das andre befriedigen könnte, ſondern ſie wird das abſolute Recht behaupten, weil das Selbſtbewußtſeyn die Negativität des Begriffs iſt, die nicht nur für ſich iſt, ſondern auch über ihr Gegentheil übergreift; und der Glauben ſelbſt, weil er Bewußtſeyn iſt, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können.

Denn die Aufklärung verhält ſich gegen das glaubende Bewußtſeyn nicht mit eigenthümlichen Principien, ſondern mit ſolchen, welche dieſes ſelbſt an ihm hat. Sie bringt ihm nur ſeine eignen Gedanken zuſammen, die ihm bewußtlos auseinander fallen; ſie erinnert es nur bei der einen ſeiner Weiſen an die andern, die es auch hat, aber deren eine es immer bei der andern

ergißt. Sie erweist sich eben dadurch gegen es als reine Ein-
icht, daß sie bei einem bestimmten Momente das Ganze sieht,
lso das auf jenes Moment sich beziehende Entgegengesetzte
erbeibringt, und eins im andern verkehrend das negative Wesen
eider Gedanken, den Begriff, hervortreibt. Sie erscheint dem
Glauben darum als Verdrehung und Lüge, weil sie das Anders-
eyn seiner Momente aufzeigt; sie scheint ihm damit unmittelbar
twas Anderes aus ihnen zu machen, als sie in ihrer Einzelnheit
nd; aber dieß Andere ist ebenso wesentlich, und es ist in Wahr-
eit in dem glaubenden Bewußtseyn selbst vorhanden, nur daß
ieses daran nicht denkt, sondern es sonst wo hat; daher ist es
m weder fremd noch kann es von ihm abgeläugnet werden.

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das
ntgegengesetzte seiner abgesonderten Momente erinnert, ist eben
wenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein nega-
iv gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer
einheit ausschließt und ihn für das Negative ihrer selbst nimmt.
Sie erkennt daher weder in diesem Negativen, in dem Inhalte
es Glaubens, sich selbst, noch bringt auch sie aus diesem Grunde
ie beiden Gedanken zusammen, den, welchen sie herbeibringt, und
en, gegen welchen sie ihn herbeibringt. Indem sie nicht erkennt,
aß dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr
igner Gedanken ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der
eiden Momente, deren eines, nämlich jedesmal das dem Glau-
en Entgegensetzte, sie nur anerkennt, das andere aber, gerade
ie der Glauben thut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die
inheit beider als Einheit derselben, d. i. den Begriff hervor;
ber er entsteht ihr für sich oder sie findet ihn nur als vor-
anden. Denn an sich ist eben dieß die Realisirung der reinen
insicht, daß sie, deren Wesen der Begriff ist, zuerst sich selbst
ls ein absolut Anderes wird und sich verläugnet (denn der
Gegensatz des Begriffes ist der absolute) und aus diesem Anders-
eyn zu sich selbst oder zu ihrem Begriffe kommt. — Die Auf-

klärung ist aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewußtlose Thätigkeit des reinen Begriffs, die zwar zu sich selbst als Gegenstand kommt, aber diesen für ein Anderes nimmt, auch die Natur des Begriffs nicht kennt, daß nämlich das Nichtunterschiedne es ist, was sich absolut trennt. — Gegen den Glauben also ist die Einsicht insofern die Macht des Begriffs, als sie die Bewegung und das Beziehen der in seinem Bewußtseyn aus einander liegenden Momente ist, ein Beziehen, worin der Widerspruch derselben zum Vorschein kömmt. Hierin liegt das absolute Recht der Gewalt, welche sie über ihn ausübt; die Wirklichkeit aber, zu der sie diese Gewalt bringt, eben darin, daß das glaubende Bewußtseyn selbst der Begriff ist und also das Entgegengesetzte, das ihm die Einsicht herbeibringt, selbst anerkennt. Sie behält darum gegen es Recht, weil sie an ihm das geltend macht, was ihm selbst nothwendig ist und was es an ihm selbst hat.

Zuerst behauptet die Aufklärung, das Moment des Begriffs, ein Thun des Bewußtseyns zu seyn; sie behauptet dieß gegen den Glauben, — daß sein absolutes Wesen, Wesen seines Bewußtseyns als eines Selbsts, oder daß es durch das Bewußtseyn hervorgebracht sey. Dem glaubenden Bewußtseyn ist sein absolutes Wesen, ebenso wie es ihm Ansich ist, zugleich nicht wie ein fremdes Ding, welches darin, man weiß nicht wie und woher, stünde, sondern sein Vertrauen besteht gerade darin, sich als dieses persönliche Bewußtseyn darin zu finden, und sein Gehorsam und Dienst darin, es als sein absolutes Wesen durch sein Thun hervorzubringen. Hieran erinnert eigentlich nur den Glauben die Aufklärung, wenn er rein das Ansich des absoluten Wesens jenseits des Thuns des Bewußtseyns ausspricht. — Aber indem sie zwar der Einseitigkeit des Glaubens das entgegengesetzte Moment des Thuns desselben gegen das Seyn, an das er hier allein denkt, herbei- — selbst aber ihre Gedanken ebenso nicht zusammenbringt, isolirt sie das reine Moment des Thuns und spricht von dem Ansich des Glau-

is, daß es nur ein Hervorgebrachtes des Bewußt-
ey. Das isolirte dem Ansich entgegengesetzte Thun ist
n zufälliges Thun und als ein vorstellendes ein Erzeugen
ktionen, — Vorstellungen, die nicht an sich sind; und so
et sie den Inhalt des Glaubens. — Umgekehrt aber sagt
ie Einsicht ebenso das Gegentheil. Indem sie das Mo-
s Andersseyns, das der Begriff an ihm hat, behaup-
icht sie das Wesen des Glaubens als ein solches aus,
das Bewußtseyn nichts angehe, jenseits desselben,
nd und unerkannt sey. Dem Glauben ist es ebenso,
einer Seits ihm vertraut, und darin die Gewißheit
selbst hat, anderer Seits in seinen Wegen unerforschlich
seinem Seyn unerreichbar.

rner behauptet die Aufklärung gegen das glaubende Be-
n darin ein Recht, das es selbst einräumt, wenn sie den
and seiner Verehrung als Stein und Holz oder sonst als
dliche anthropomorphische Bestimmtheit betrachtet. Denn
ieß entzweite Bewußtseyn ist, ein Jenseits der Wirk-
t und ein reines Diesseits von jenem Jenseits zu haben,
ı ihm in der That auch diese Ansicht des sinnlichen Din-
handen, nach welcher es an und für sich gilt; es bringt
ese beiden Gedanken des Anundfürsichseyenden, das
Mal das reine Wesen, das andere Mal ein gemeines
hes Ding ist, nicht zusammen. — Selbst sein reines
seyn ist von der letztern Ansicht afficirt; denn die Unter-
seines übersinnlichen Reichs sind, weil es des Begriffs
, eine Reihe von selbstständigen Gestalten und ihre
ng ein Geschehen, d. h. sie sind nur in der Vorstel-
nd haben die Weise des sinnlichen Seyns an ihnen. —
ıfklärung isolirt ihrer Seits ebenso die Wirklichkeit
vom Geiste verlassenes Wesen, die Bestimmtheit als eine
ckte Endlichkeit, welche nicht in der geistigen Bewegung
sens selbst ein Moment wäre, nicht Nichts, auch nicht

ein an und für ſich ſeyendes Etwas, ſondern ein Verſchwindendes.

Es iſt klar, daß daſſelbe bei dem Grunde des Wiſſens der Fall iſt. Das glaubende Bewußtſeyn anerkennt ſelbſt ein zufälliges Wiſſen; denn es hat ein Verhältniß zu Zufälligkeiten, und das abſolute Weſen ſelbſt iſt ihm in der Form einer vorgeſtellten gemeinen Wirklichkeit; hiermit iſt das glaubende Bewußtſeyn auch eine Gewißheit, welche nicht die Wahrheit an ihr ſelbſt hat, und es bekennt ſich als ein ſolches unweſentliches Bewußtſeyn dieſſeits des ſich ſelbſt vergewiſſernden und bewährenden Geiſtes. — Dieß Moment vergißt es aber in ſeinem geiſtigen unmittelbaren Wiſſen von dem abſoluten Weſen. — Die Aufklärung, welche es daran erinnert, denkt wieder nur an das zufällige Wiſſen und vergißt das Andere, — denkt nur an die Vermittlung, welche durch ein fremdes Drittes geſchieht, nicht an die, worin das Unmittelbare ſich ſelbſt das Dritte iſt, wodurch es ſich mit dem Andern, nämlich mit ſich ſelbſt, vermittelt.

Endlich findet ſie in ihrer Anſicht des Thuns des Glaubens das Wegwerfen des Genuſſes und der Habe unrecht und unzweckmäßig. — Was das Unrecht betrifft, ſo erhält ſie die Uebereinſtimmung des glaubenden Bewußtſeyns darin, daß dieſes ſelbſt die Wirklichkeit anerkennt, Eigenthum zu beſitzen, feſtzuhalten und zu genießen; es beträgt ſich in der Behauptung des Eigenthums um ſo iſolirter und hartnäckiger, ſo wie in ſeinem Genuſſe um ſo roher dahingegeben, da jenſeits dieſer Wirklichkeit ſein religiöſes — Beſitz und Genuß aufgebendes — Thun fällt und ihm die Freiheit für jene Seite erkauft. Dieſer Dienſt der Aufopferung des natürlichen Treibens und Genießens hat durch dieſen Gegenſatz in der That keine Wahrheit; die Beibehaltung hat neben der Aufopferung ſtatt; dieſe iſt nur ein Zeichen, das die wirkliche Aufopferung nur an einem kleinen Theile vollbringt und ſie daher in der That nur vorſtellt.

In Anſehung der Zweckmäßigkeit findet die Aufklärung

s Wegwerfen einer Habe, um von der Habe, die Versagung nes Genusses, um von dem Genusse sich befreit zu wissen d zu erweisen, für ungeschickt. Das glaubende Bewußtseyn bst faßt das absolute Thun als ein allgemeines Thun; ht nur das Handeln seines absoluten Wesens als seines Genstandes ist ihm ein allgemeines, sondern auch das einzelne ewußtseyn soll sich ganz und allgemein von seinem sinnlichen esen befreit erweisen. Das Wegwerfen einer einzelnen Habe er das Verzichtthun auf einen einzelnen Genuß ist aber nicht se allgemeine Handlung; und indem in der Handlung wetlich der Zweck, der ein allgemeiner, und die Ausführung, e eine einzelne ist, vor dem Bewußtseyn in ihrer Unangemessenit stehen müßte, so erweist sie sich als ein solches Handeln, oran das Bewußtseyn keinen Antheil hat und hiermit dieß andeln eigentlich als zu naiv, um eine Handlung zu seyn; es zu naiv zu fasten, um von der Lust der Mahlzeit sich befreit, - zu naiv, sich, wie Origines, andere Lust vom Leibe wegzuaffen, um sie abgethan zu erweisen. Die Handlung selbst erweist h als ein äußerliches und einzelnes Thun; die Begierde aber innerlich eingewurzelt und ein Allgemeines; ihre Lust verwindet weder mit dem Werkzeuge noch durch einzelne Entbehrung.

Die Aufklärung aber isolirt ihrer Seits hier das Innerche, Unwirkliche gegen die Wirklichkeit, wie sie gegen die nerlichkeit des Glaubens in seiner Anschauung und Andacht die ußerlichkeit der Dingheit festhielt. Sie legt das Wesentliche in : Absicht, in den Gedanken, und erspart dadurch das wirkhe Vollbringen der Befreiung von den natürlichen Zwecken; im egentheil ist diese Innerlichkeit selbst das Formale, das an den türlichen Trieben seine Erfüllung hat, welche eben dadurch gehtfertigt sind, daß sie innerlich, daß sie dem allgemeinen eyn, der Natur angehören.

Die Aufklärung hat also über den Glauben darum eine widerstehliche Gewalt, daß sich in seinem Bewußtseyn selbst die

Momente finden, welche ſie geltend macht. Die Wirkung dieſer Kraft näher betrachtet, ſo ſcheint ihr Verhalten gegen ihn die ſchöne Einheit des Vertrauens und der unmittelbaren Gewißheit zu zerreißen, ſein geiſtiges Bewußtſeyn durch niedrige Gedanken der ſinnlichen Wirklichkeit zu verunreinigen, ſein in ſeiner Unterwerfung beruhigtes und ſicheres Gemüth durch die Eitelkeit des Verſtandes und des eignen Willens und Vollbringens zu zerſtören. Aber in der That leitet ſie vielmehr die Aufhebung der gedankenloſen oder vielmehr begriffloſen Trennung ein, welche in ihm vorhanden iſt. Das glaubende Bewußtſeyn führt doppeltes Maaß und Gewicht, es hat zweierlei Augen, zweierlei Ohren, zweierlei Zunge und Sprache, es hat alle Vorſtellungen verdoppelt, ohne dieſe Doppelſinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glauben lebt in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des ſchlafenden, rein in begriffloſen Gedanken, der andern des wachen, rein in der ſinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtſeyns, und in jeder führt er eine eigne Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmliſche Welt mit den Vorſtellungen der ſinnlichen, und zeigt jener dieſe Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verläugnen kann, weil er Selbſtbewußtſeyn und hiermit die Einheit iſt, welcher beide Vorſtellungsweiſen angehören, und worin ſie nicht auseinander fallen; denn ſie gehören demſelben untrennbaren einfachen Selbſt an, in welches er übergegangen iſt.

Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der ſein Element erfüllte, verloren, und ſinkt in ein dumpfes Weben des Geiſtes in ihm ſelbſt zuſammen. Er iſt aus ſeinem Reiche vertrieben, oder dieß Reich iſt ausgeplündert, indem alle Unterſcheidung und Ausbreitung deſſelben das wache Bewußtſeyn an ſich riß, und ſeine Theile alle der Erde als ihr Eigenthum vindicirte und zurückgab. Aber befriedigt iſt er darum nicht, denn durch dieſe Beleuchtung iſt allenthalben nur ein einzelnes Weſen entſtanden, ſo daß den Geiſt nur weſenloſe Wirklichkeit und von ihm verlaßne Endlichkeit

anspricht. — Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein reines Sehnen; seine Wahrheit ein leeres Jenseits, dem sich kein gemäßer Inhalt mehr finden läßt, denn alles ist anders verwandt. — Der Glauben ist in der That hiermit dasselbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtseyn der Beziehung des an sich seyenden Endlichen auf das prädikatlose unerkannte und unerkennbare Absolute; nur daß sie die befriedigte, er aber die unbefriedigte Aufklärung ist. Es wird sich jedoch an ihr zeigen, ob sie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geistes, der über den Verlust seiner geistigen Welt trauert, steht im Hinterhalte. Sie selbst hat diesen Makel des unbefriedigten Sehnens an ihr, — als reinen Gegenstand an ihrem leeren absoluten Wesen, als Thun und Bewegung an dem Hinausgehen über ihr Einzelwesen zum unerfüllten Jenseits, — als erfüllten Gegenstand an der Selbstlosigkeit des Nützlichen. Sie wird diesen Makel aufheben; aus der nähern Betrachtung des positiven Resultates, das ihr die Wahrheit ist, wird sich ergeben, daß er an sich darin schon aufgehoben ist.

b. Die Wahrheit der Aufklärung.

Das dumpfe nichts mehr in sich unterscheidende Weben des Geistes ist also in sich selbst jenseits des Bewußtseyns getreten, welches dagegen sich klar geworden ist. Das erste Moment dieser Klarheit ist in seiner Nothwendigkeit und Bedingung dadurch bestimmt, daß die reine Einsicht, oder sie, die an sich Begriff ist, sich verwirklicht; sie thut dieß, indem sie das Andersseyn oder die Bestimmtheit an ihr setzt. Auf diese Weise ist sie negative reine Einsicht, d. i. Negation des Begriffs; diese ist ebenso rein; und es ist damit das reine Ding, das absolute Wesen, das sonst keine weitere Bestimmung hat, geworden. Dieß näher bestimmt, so ist sie als absoluter Begriff, ein Unterscheiden von Unterschieden, die keine mehr sind, von Abstraktionen oder reinen Begriffen, die

sich selbst nicht mehr tragen, sondern nur durch das Ganze der Bewegung Halt und Unterscheidung haben. Dieses Unterscheiden des Nichtunterschiednen besteht gerade darin, daß der absolute Begriff sich selbst zu seinem Gegenstande macht und jener Bewegung gegenüber sich als das Wesen setzt. Dieß entbehrt hierdurch der Seite, worin die Abstraktionen oder Unterschiede auseinander gehalten werden, und wird das reine Denken als reines Ding. — Dieß ist also eben jenes dumpfe bewußtlose Weben des Geistes in ihm selbst, zu dem der Glauben herabsank, indem er den unterschiednen Inhalt verlor; — es ist zugleich jene Bewegung des reinen Selbstbewußtseyns, der es das absolut fremde Jenseits seyn soll. Denn weil dieß reine Selbstbewußtseyn die Bewegung in reinen Begriffen, in Unterschieden ist, die keine sind, so fällt es in der That in das bewußtlose Weben, d. i. in das reine Fühlen oder in die reine Dingheit zusammen. — Aber der sich selbst entfremdete Begriff — denn er steht hier noch auf der Stufe dieser Entfremdung — erkennt nicht daß gleiche Wesen derselben, welches in der That ihre Substanz und Bestehen ist. Indem er diese Einheit nicht erkennt, so gilt ihm das Wesen nur in der Form des gegenständlichen Jenseits, das unterscheidende Bewußtseyn aber, das auf diese Weise das Ansich außer ihm hat, als ein endliches Bewußtseyn.

Ueber jenes absolute Wesen geräth die Aufklärung selbst mit sich in den Streit, den sie vorher mit dem Glauben hatte, und theilt sich in zwei Partheien. Eine Parthei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Interesse, das sich zwischen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in sie und vergißt der andern, weil es in ihr selbst den Gegensatz findet, der es beschäftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende Element erhoben worden, worin er geläutert sich darstellt. So daß also die in einer

Parthei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist.

Das reine Wesen selbst hat keinen Unterschied an ihm, daher kommt er so an dasselbe, daß sich zwei solche reine Wesen für das Bewußtseyn, oder ein zweifaches Bewußtseyn desselben hervorthut. — Das reine absolute Wesen ist nur in dem reinen Denken, oder vielmehr es ist das reine Denken selbst, also schlechthin jenseits des Endlichen, des Selbstbewußtseyns, und nur das negative Wesen. Aber auf diese Weise ist es eben das Seyn, das Negative des Selbstbewußtseyns. Als Negatives desselben ist es auch darauf bezogen; es ist das äußere Seyn, welches auf es, worin die Unterschiede und Bestimmungen fallen, bezogen die Unterschiede an ihm erhält, geschmeckt, gesehen, und so fort zu werden; und das Verhältniß ist die sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung.

Wird von diesem sinnlichen Seyn, worin jenes negative Jenseits nothwendig übergeht, ausgegangen, aber von diesen bestimmten Weisen der Beziehung des Bewußtseyns abstrahirt, so bleibt die reine Materie übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in sich selbst. Es ist hierbei wesentlich, dieß zu betrachten, daß die reine Materie nur das ist, was übrig bleibt, wenn wir vom Sehen, Fühlen, Schmecken und so fort abstrahiren, d. h. sie ist nicht das Gesehene, Geschmeckte, Gefühlte und so fort; es ist nicht die Materie, die gesehen, gefühlt, geschmeckt wird, sondern die Farbe, ein Stein, ein Salz u. s. f.; sie ist vielmehr die reine Abstraktion; und dadurch ist das reine Wesen des Denkens, oder das reine Denken selbst vorhanden, als das nicht in sich unterschiedene nicht bestimmte prädikatlose Absolute.

Die eine Aufklärung nennt das absolute Wesen jenes prädikatlose Absolute, das jenseits des wirklichen Bewußtseyns im Denken ist, von welchem ausgegangen wurde; — die andere nennt es Materie. Wenn sie als Natur und Geist oder Gott unterschieden würden, so würde dem bewußtlosen Weben in sich selbst,

um Natur zu ſeyn, der Reichthum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiſte oder Gotte das ſich in ſich unterſcheidende Bewußtſeyn. Beides iſt, wie wir geſehen, ſchlechthin derſelbe Begriff; der Unterſchied liegt nicht in der Sache, ſondern rein nur in dem verſchiedenen Ausgangspunkte beider Bildungen, und darin, daß jede auf einem eignen Punkte in der Bewegung des Denkens ſtehen bleibt. Wenn ſie darüber hinwegſetzten, würden ſie zuſammentreffen und als daſſelbe erkennen, was der einen, wie ſie vorgiebt, ein Gräuel, der andern eine Thorheit iſt. Denn der einen iſt das abſolute Weſen in ihrem reinen Denken oder unmittelbar für das reine Bewußtſeyn, außer dem endlichen Bewußtſeyn, das negative Jenſeits deſſelben. Würde ſie darauf reflectiren, daß Theils jene einfache Unmittelbarkeit des Denkens nichts anderes iſt als das reine Seyn, Theils das, was negativ für das Bewußtſeyn iſt, ſich zugleich darauf bezieht, daß im negativen Urtheile das iſt (Copula) beide getrennten ebenſo zuſammenhält, — ſo würde ſich die Beziehung dieſes Jenſeits in der Beſtimmung eines äußern Seyenden auf das Bewußtſeyn ergeben, und hiermit als daſſelbe, was reine Materie genannt wird; das fehlende Moment der Gegenwart wäre gewonnen. — Die andere Aufklärung geht von dem ſinnlichen Seyn aus, abſtrahirt dann von der ſinnlichen Beziehung des Schmeckens, Sehens und ſo fort, und macht es zum reinen Anſich, zur abſoluten Materie, dem nicht Gefühlten, noch Geſchmeckten; dieß Seyn iſt auf dieſe Weiſe das prädikatloſe Einfache, Weſen des reinen Bewußtſeyns geworden; es iſt der reine Begriff als an ſich ſeyend, oder das reine Denken in ſich ſelbſt. Dieſe Einſicht macht in ihrem Bewußtſeyn nicht den entgegengeſetzten Schritt vom Seyenden, welches rein Seyendes iſt, zum Gedachten, das daſſelbe iſt, als das rein Seyende, oder nicht vom rein Poſitiven zum rein Negativen; indem doch das Poſitive rein ſchlechthin nur durch die Negation iſt; das rein Negative aber als reines, ſich in ſich ſelbſt gleich und eben dadurch poſitiv iſt. — Oder

beide ſind nicht zum Begriffe der Carteſiſchen Metaphyſik gekommen, daß an ſich Seyn und Denken daſſelbe iſt, nicht zu dem Gedanken, daß Seyn, reines Seyn nicht ein concretes Wirkliches iſt, ſondern die reine Abſtraction; und umgekehrt das reine Denken, die Sichſelbſtgleichheit oder das Weſen, Theils das Negative des Selbſtbewußtſeyns und hiermit Seyn, Theils als unmittelbare Einfachheit ebenſo nichts anderes als Seyn iſt; das Denken iſt Dingheit, oder Dingheit iſt Denken.

Das Weſen hat hier die Entzweiung erſt ſo an ihm, daß es zweien Arten der Betrachtungsweiſe angehört; Theils muß das Weſen den Unterſchied an ihm ſelbſt haben, Theils gehen eben darin die beiden Betrachtungsarten in Eine zuſammen; denn die abſtracten Momente des reinen Seyns und des Negativen, wodurch ſie ſich unterſcheiden, ſind alsdenn in dem Gegenſtande dieſer Betrachtungsweiſen vereinigt. — Das gemeinſchaftliche Allgemeine iſt die Abſtraction des reinen Erzitterns in ſich ſelbſt, oder des reinen ſich ſelbſt Denkens. Dieſe einfache achſendrehende Bewegung muß ſich auseinander werfen, weil ſie ſelbſt nur Bewegung iſt, indem ſie ihre Momente unterſcheidet. Dieſe Unterſcheidung der Momente läßt das Unbewegte als die leere Hülle des reinen Seyns, das kein wirkliches Denken kein Leben in ſich ſelbſt mehr iſt, zurück; denn ſie iſt als der Unterſchied aller Inhalt. Sie, die ſich außer jener Einheit ſetzt, iſt aber hiermit der nicht in ſich zurückkehrende Wechſel der Momente, des Anſich- und des für ein Anderes- und des Fürſichſeyns; die Wirklichkeit, wie ſie Gegenſtand für das wirkliche Bewußtſeyn der reinen Einſicht iſt, — die Nützlichkeit.

So ſchlecht die Nützlichkeit dem Glauben oder der Empfindſamkeit oder auch der ſich Spekulation nennenden Abſtraction, welche ſich das Anſich fixirt, ausſehen mag: ſo iſt ſie es, worin die reine Einſicht ihre Realiſirung vollendet und ſich ſelbſt ihr Gegenſtand iſt, den ſie nun nicht mehr verläugnet, und der

auch nicht den Werth des Leeren oder des reinen Jenseits für sie hat. Denn die reine Einsicht ist, wie wir sehen, der seyende Begriff selbst oder die sich selbst gleiche reine Persönlichkeit, so sich in sich unterscheidend, daß jedes der Unterschiedenen selbst reiner Begriff, d. h. unmittelbar nicht unterschieden ist; sie ist einfaches reines Selbstbewußtseyn, welches ebensowohl für sich als an sich in einer unmittelbaren Einheit ist. Sein Ansichseyn ist daher nicht bleibendes Seyn, sondern hört unmittelbar auf, in seinem Unterschiede etwas zu seyn; ein solches Seyn aber, das unmittelbar keinen Halt hat, ist nicht an sich sondern wesentlich für ein Anderes, das die Macht ist, die es absorbirt. Aber dieß zweite dem ersten, dem Ansichseyn, entgegengesetzte Moment verschwindet ebenso unmittelbar als das erste, oder als Seyn nur für Anderes ist es vielmehr das Verschwinden selbst, und es ist das in sich Zurückgekehrte, das Fürsichseyn gesetzt. Dieß einfache Fürsichseyn ist aber als die Sichselbstgleichheit vielmehr ein Seyn oder damit für ein Anderes. — Diese Natur der reinen Einsicht in der Entfaltung ihrer Momente oder sie als Gegenstand drückt das Nützliche aus. Es ist ein Ansichbestehendes oder Ding, dieß Ansichseyn ist zugleich nur reines Moment; es ist somit absolut für ein Anderes, aber es ist ebenso nur für ein Anderes als es an sich ist; diese entgegengesetzten Momente sind in die unzertrennliche Einheit des Fürsichseyns zurückgekehrt. Wenn aber das Nützliche wohl den Begriff der reinen Einsicht ausdrückt, so ist es jedoch nicht als solche, sondern sie als Vorstellung oder als ihr Gegenstand; es ist nur der rastlose Wechsel jener Momente, deren eines zwar das in sich selbst Zurückgekehrtseyn selbst ist, aber nur als Fürsichseyn, d. h. als ein abstractes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment. Das Nützliche selbst ist nicht das negative Wesen, diese Momente in ihrer Entgegensetzung zugleich ungetrennt in einer und derselben Rücksicht oder als ein Denken an sich zu haben, wie sie als reine Einsicht sind; das Ne-

ment des Fürsichseyns ist wohl an dem Nützlichen, aber nicht so, daß es über die andern Momente, das Ansich und das Seyn für Anderes, übergreift, und somit das Selbst wäre. Die reine Einsicht hat also an dem Nützlichen ihren eignen Begriff in seinen reinen Momenten zum Gegenstande; sie ist das Bewußtseyn dieser Metaphysik, aber noch nicht das Begreifen derselben; es ist noch nicht zu der Einheit des Seyns und des Begriffs selbst gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenstandes für sie hat, hat sie eine zwar nicht mehr an und für sich seyende, aber doch noch eine Welt, welche sie von sich unterscheidet. Allein indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten sind, wird dieß die nächste Stufe seyn, daß sie zusammenstürzen und die Aufklärung die Früchte ihrer Thaten erfährt.

Den erreichten Gegenstand in Beziehung auf diese ganze Sphäre betrachtet, so hatte die wirkliche Welt der Bildung sich in die Eitelkeit des Selbstbewußtseyns zusammengefaßt, — in das Fürsichseyn, das ihre Verworrenheit noch zu seinem Inhalte hat und noch der einzelne Begriff, noch nicht der für sich allgemeine ist. In sich aber zurückgekehrt ist er die reine Einsicht, — das reine Bewußtseyn als das reine Selbst, oder die Negativität, wie der Glauben eben dasselbe als das reine Denken oder die Positivität. Der Glauben hat in jenem Selbst das ihn vervollständigende Moment; — aber durch diese Ergänzung untergehend, ist es nun an der reinen Einsicht, daß wir die beiden Momente sehen, als das absolute Wesen, das rein gedacht oder Negatives, und als Materie, die das positive Seyende ist. — Es fehlt dieser Vollständigkeit noch jene Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns, welche dem eiteln Bewußtseyn angehört, — die Welt, aus welcher das Denken sich zu sich erhob. Dieß Fehlende ist in der Nützlichkeit insofern erreicht, als die reine Einsicht daran die positive Gegenständlichkeit erlangte; sie ist dadurch wirkliches in sich befriedigtes Bewußtseyn. Diese

Gegenständlichkeit macht nun ihre Welt aus; sie ist die Wahrheit der vorhergehenden ganzen, der ideellen wie der reellen, Welt geworden. Die erste Welt des Geistes ist das ausgebreitete Reich seines sich zerstreuenden Daseyns und der vereinzelnten Gewißheit seiner selbst; wie die Natur ihr Leben in unendlich mannigfaltige Gestalten zerstreut, ohne daß die Gattung derselben vorhanden wäre. Die zweite enthält die Gattung und ist das Reich des Ansichseyns oder der Wahrheit entgegengesetzt jener Gewißheit. Das dritte aber, das Nützliche, ist die Wahrheit, welche ebenso die Gewißheit seiner selbst ist. Dem Reiche der Wahrheit des Glaubens fehlt das Princip der Wirklichkeit oder Gewißheit seiner selbst als dieses Einzelnen. Der Wirklichkeit aber oder Gewißheit seiner selbst als dieses Einzelnen fehlt das Ansich. In dem Gegenstande der reinen Einsicht sind beide Welten vereinigt. Das Nützliche ist der Gegenstand, insofern das Selbstbewußtseyn ihn durchschaut, und die einzelne Gewißheit seiner selbst seinen Genuß (sein Fürsichseyn) in ihm hat; es sieht ihn auf diese Weise ein, und diese Einsicht enthält das wahre Wesen des Gegenstandes, (ein Durchschautes oder für ein Anderes zu seyn); sie ist also selbst wahres Wissen und das Selbstbewußtseyn hat ebenso unmittelbar die allgemeine Gewißheit seiner selbst, sein reines Bewußtseyn in diesem Verhältnisse, in welchem also ebenso Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit vereinigt sind. Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die absolute Freiheit und der Schrecken.

Das Bewußtseyn hat in der Nützlichkeit seinen Begriff gefunden. Aber er ist Theils noch Gegenstand, Theils eben darum noch Zweck, in dessen Besitze es sich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit ist noch Prädikat des Gegenstandes, nicht Subject selbst, oder seine unmittelbare und einzige

irklichkeit. Es ist dasselbe, was vorhin so erschien, daß s Fürsichseyn noch nicht sich als die Substanz der übrigen omente erwiesen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts an- res als das Selbst des Bewußtseyns und dieses hierdurch in nem Besitze wäre. — Diese Rücknahme der Form der Gegen- ndlichkeit des Nützlichen ist aber an sich schon geschehen, und s dieser innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der irklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseyns, die absolute reiheit hervor.

Es ist nämlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein n Gegenständlichkeit vorhanden, der das Selbstbewußtseyn von n Besitze trennt. Denn Theils ist überhaupt alles Bestehen d Gelten der bestimmten Glieder der Organisation der wirkli- n und geglaubten Welt in diese einfache Bestimmung als in en Grund und Geist zurückgegangen; Theils aber hat diese hts Eignes mehr für sich, sie ist vielmehr reine Metaphysik, ner Begriff oder Wissen des Selbstbewußtseyns. Von dem n- und Fürsichseyn des Nützlichen als Gegenstandes erkennt mlich das Bewußtseyn, daß sein Ansichseyn wesentlich Seyn r Anderes ist; das Ansichseyn als das Selbstlose ist in ahrheit das passive, oder was für ein anderes Selbst ist. Der genstand ist aber für das Bewußtseyn in dieser abstracten rm des reinen Ansichseyns, denn es ist reines Einse- n, dessen Unterschiede in der reinen Form der Begriffe sind. — as Fürsichseyn aber, in welches das Seyn für Anderes zu- ckgeht, das Selbst, ist nicht ein von dem Ich verschiedenes eig- s Selbst dessen, was Gegenstand heißt; denn das Bewußtseyn s reine Einsicht ist nicht einzelnes Selbst, dem der Gegen- nd ebenso als eignes Selbst gegenüberstände, sondern es ist r reine Begriff, das Schauen des Selbsts in das Selbst, das solute sich selbst doppelt Sehen; die Gewißheit seiner ist das gemeine Subject und sein wissender Begriff das Wesen aller irklichkeit. Wenn also das Nützliche nur der nicht in seine

eigne Einheit zurückkehrende Wechsel der Momente und daher noch Gegenstand für das Wissen war, so hört er auf, dieses zu seyn, denn das Wissen ist selbst die Bewegung jener abstracten Momente, es ist das allgemeine Selbst, das Selbst ebenso seines als des Gegenstandes, und als allgemeines, die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung.

Hiermit ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden; er ist das Selbstbewußtseyn, welches sich erfaßt, daß seine Gewißheit seiner selbst das Wesen aller geistigen Massen der realen so wie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseyns von sich ist. — Es ist sich seiner reinen Persönlichkeit und darin aller geistigen Realität bewußt, und alle Realität ist nur Geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentirte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Willen, Willen aller Einzelner als solcher. Denn der Willen ist an sich das Bewußtseyn der Persönlichkeit oder eines Jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Willen soll er seyn, als selbstbewußtes Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so daß jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Thun eines Jeden ist.

Diese ungetheilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermögte. Denn indem in Wahrheit das Bewußtseyn allein das Element ist, worin die geistigen Wesen oder Mächte ihre Substanz haben, so ist ihr ganzes System, das sich durch die Theilung in Massen organisirte und erhielt, zusammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtseyn den Gegenstand so erfaßt, daß er kein anderes Wesen habe als das Selbstbewußtseyn selbst, oder daß er absolut der Begriff ist. Was den Begriff zum seyenden Gegenstande machte, war seine Unterscheidung in ab-

gesonderte bestehende Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen. Er tritt so in die Existenz, daß jedes einzelne Bewußtseyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderten Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den Begriff des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt, und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtseyn, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, seine Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenstand und der Unterschied hat hier die Bedeutung der Nützlichkeit, die Prädikat alles realen Seyns war, verloren; das Bewußtseyn fängt seine Bewegung nicht an ihm an als an einem Fremden, von dem aus es erst in sich zurückkehrte, sondern der Gegenstand ist ihm das Bewußtseyn selbst; der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des einzelnen und allgemeinen Bewußtseyns; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur den Schein des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtseyn und Willen. Das Jenseits dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichname der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seyns nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren Être suprême.

Es ist nach Aufhebung der unterschiedenen geistigen Massen und des beschränkten Lebens der Individuen so wie seiner beiden Welten also nur die Bewegung des allgemeinen Selbstbewußtseyns in sich selbst vorhanden als eine Wechselwirkung desselben in der Form der Allgemeinheit und des persönlichen Be-

wußtseyns; der allgemeine Willen geht in sich und ist einzelner Willen, dem das allgemeine Gesetz und Werk gegenüber steht. Aber dieß einzelne Bewußtseyn ist sich seiner ebenso unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es ist sich bewußt, daß sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Thätigkeit übergehend und Gegenständlichkeit erschaffend, macht es also nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsactionen.

Diese Bewegung ist hierdurch die Wechselwirkung des Bewußtseyns mit sich selbst, worin es nichts in der Gestalt eines freien ihm gegenüber tretenden Gegenstandes entläßt. Es folgt daraus, daß es zu keinem positiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen der bewußten — noch zu Thaten und Werken der wollenden Freiheit kommen kann. — Das Werk, zu welchem die sich Bewußtseyn gebende Freiheit sich machen könnte, würde darin bestehen, daß sie als allgemeine Substanz sich zum Gegenstande und bleibenden Seyn machte. Dieß Andersseyn wäre der Unterschied an ihr, wonach sie sich in bestehende geistige Massen und in die Glieder verschiedener Gewalten theilte; Theils daß diese Massen die Gedankendinge einer gesonderten gesetzgebenden richterlichen und ausübenden Gewalt wären, Theils aber die realen Wesen, die sich in der realen Welt der Bildung ergaben, und, indem der Inhalt des allgemeinen Thuns näher beachtet würde, die besondern Massen des Arbeitens, welche weiter als speciellere Stände unterschieden werden. — Die allgemeine Freiheit, die sich auf diese Weise in ihre Glieder gesondert und eben dadurch zur seyenden Substanz gemacht hätte, wäre dadurch frei von der einzelnen Individualität und theilte die Menge der Individuen unter ihre verschiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Persönlichkeit fände sich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beschränkt; in das Element des Seyns

gesetzt, erhielte sie die Bedeutung einer bestimmten; sie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtseyn zu seyn. Dieses läßt sich dabei nicht durch die Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen, die ihm einen Theil zuwiesen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Thun um die Wirklichkeit betrügen, — nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk sondern das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentirt und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht.

Wie in diesem allgemeinen Werke der absoluten Freiheit als daseyender Substanz sich das einzelne Selbstbewußtseyn nicht findet, ebensowenig in eigentlichen Thaten und individuellen Handlungen ihres Willens. Daß das Allgemeine zu einer That komme, muß es sich in das Eins der Individualität zusammen nehmen und ein einzelnes Selbstbewußtseyn an die Spitze stellen; denn der allgemeine Willen ist nur in einem Selbst, das Eines ist, wirklicher Willen. Dadurch aber sind alle andern Einzelnen von dem Ganzen dieser That ausgeschlossen und haben nur einen beschränkten Antheil an ihr, so daß die That nicht That des wirklichen allgemeinen Selbstbewußtseyns seyn würde. — Kein positives Werk noch That kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.

Aber die höchste und der allgemeinen Freiheit entgegengesetzteste Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand, der für sie noch wird, ist die Freiheit und Einzelnheit des wirklichen Selbstbewußtseyns selbst. Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gliederung kommen läßt und in der ungetheilten Continuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewußtseyn überhaupt ist. Und zwar um ihrer eignen Abstraction willen trennt sie sich in ebenso abstracte Extreme, in die einfache unbiegsame

kalte Allgemeinheit und in die discrete abſolute harte Sprödigkeit und eigenſinnige Punktualität des wirklichen Selbſtbewußtſeyns. Nachdem ſie mit der Vertilgung der realen Organiſation fertig geworden und nun für ſich beſteht, iſt dieß ihr einziger Gegenſtand; — ein Gegenſtand, der keinen andern Inhalt, Beſitz, Daſeyn und äußerliche Ausdehnung mehr hat, ſondern er iſt nur dieß Wiſſen von ſich als abſolut reinem und freiem einzelnen Selbſt. An was er erfaßt werden kann, iſt allein ſein abſtractes Daſeyn überhaupt. — Das Verhältniß alſo dieſer beiden, da ſie untheilbar abſolut für ſich ſind, und alſo keinen Theil in die Mitte ſchicken können, wodurch ſie ſich verknüpften, iſt die ganz unvermittelte reine Negation; und zwar die Negation des Einzelnen als Seyenden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und That der allgemeinen Freiheit iſt daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negirt wird, iſt der unerfüllte Punkt des abſolutfreien Selbſts; er iſt alſo der kälteſte platteſte Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Waſſers.

In der Plattheit dieſer Sylbe beſteht die Weisheit der Regierung, der Verſtand des allgemeinen Willens, ſich zu vollbringen. Die Regierung iſt ſelbſt nichts anderes als der ſich feſtſetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte ausgeht, will und vollbringt zugleich eine beſtimmte Anordnung und Handlung. Sie ſchließt damit einer Seits die übrigen Individuen aus ihrer That aus, anderer Seits conſtituirt ſie ſich dadurch als eine ſolche, die ein beſtimmter Willen und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengeſetzt iſt; ſie kann daher ſchlechterdings nicht anders, denn als eine Faction ſich darſtellen. Die ſiegende Faction nur heißt Regierung, und eben darin, daß ſie Faction iſt, liegt unmittelbar die Nothwendigkeit ihres Untergangs; und daß ſie Regierung iſt, dieß macht ſie umgekehrt zur Faction und ſchuldig. Wenn der allgemeine Willen ſich an ihr wirkliches Han-

deln als an das Verbrechen hält, das sie gegen ihn begeht, so hat sie dagegen nichts Bestimmtes und Aeußeres, wodurch die Schuld des ihr entgegengesetzten Willens sich darstellte; denn ihr als dem wirklichen allgemeinen Willen steht nur der unwirkliche reine Willen, die Absicht, gegenüber. Verdächtig werden tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigseyns, und die äußerliche Reaction gegen diese Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Absicht liegt, besteht in dem trockenen Vertilgen dieses seyenden Selbsts, an dem nichts sonst wegzunehmen ist als nur sein Seyn selbst.

In diesem ihrem eigenthümlichen Werke wird die absolute Freiheit sich zum Gegenstande und das Selbstbewußtseyn erfährt, was sie ist. Ansich ist sie eben dieß abstracte Selbstbewußtseyn, welches allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschiedes in sich vertilgt. Als dieses ist sie sich der Gegenstand; der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres negativen Wesens. Diese seine Realität findet aber das absolutfreie Selbstbewußtseyn ganz anders als ihr Begriff von ihr selbst war, daß nämlich der allgemeine Willen nur das positive Wesen der Persönlichkeit sey und diese in ihm sich nur positiv oder erhalten wisse. Sondern hier ist für es, das als reine Einsicht sein positives und negatives Wesen, — das prädikatlose Absolute als reines Denken und als reine Materie schlechthin trennt, — der absolute Uebergang von dem einen in das andere in seiner Wirklichkeit vorhanden. — Der allgemeine Willen, als absolut positives wirkliches Selbstbewußtseyn, schlägt, weil es diese zum reinen Denken oder zur abstracten Materie gesteigerte selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das negative Wesen um, und erweist sich ebenso Aufheben des Sichselbstdenkens oder des Selbstbewußtseyns zu seyn.

Die absolute Freiheit hat also als reine Sichselbstgleichheit des allgemeinen Willens die Negation, damit aber den Unterschied überhaupt an ihr, und entwickelt diesen wieder als wirk-

lichen Unterſchied. Denn die reine Negativität hat an dem ſichſelbſtgleichen allgemeinen Willen das Element des Beſtehens oder die Subſtanz, worin ihre Momente ſich realiſiren, ſie hat die Materie, welche ſie in ihre Beſtimmtheit verwenden kann; und inſofern dieſe Subſtanz ſich als das Negative für das einzelne Bewußtſeyn gezeigt hat, bildet ſich alſo wieder die Organiſation der geiſtigen Maſſen aus, denen die Menge der individuellen Bewußtſeyn zugetheilt wird. Dieſe, welche die Furcht ihres abſoluten Herrn, des Todes, empfunden, laſſen ſich die Negation und die Unterſchiede wieder gefallen, ordnen ſich unter die Maſſen und kehren zu einem getheilten und beſchränkten Werke, aber dadurch zu ihrer ſubſtantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geiſt wäre aus dieſem Tumulte zu ſeinem Ausgangspunkte, der ſittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeſchlaudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüther gekommen, nur erfriſcht und verjüngt worden. Der Geiſt müßte dieſen Kreislauf der Nothwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbſtbewußtſeyns und der Subſtanz das Reſultat wäre, — eine Durchdringung, worin das Selbſtbewußtſeyn, das die gegen es negative Kraft ſeines allgemeinen Weſens erfahren, ſich nicht als dieſes Beſondere ſondern nur als Allgemeines wiſſen und finden wollte, und daher auch die gegenſtändliche es als Beſonderes ausſchließende Wirklichkeit des allgemeinen Geiſtes ertragen könnte. — Aber in der abſoluten Freiheit war nicht, weder das Bewußtſeyn, das in mannigfaltiges Daſeyn verſenkt iſt, oder das ſich beſtimmte Zwecke und Gedanken feſtſetzt, — noch eine äußere geltende Welt, es ſey der Wirklichkeit oder des Denkens, mit einander in Wechſelwirkung, ſondern die Welt ſchlechthin in der Form des Bewußtſeyns, als allgemeiner Willen und ebenſo das Selbſtbewußtſeyn zuſammengezogen aus allem ausgedehnten Daſeyn oder mannichfaltigem Zweck und Urtheil in das einfache Selbſt. Die Bildung, die es in der Wechſelwirkung mit jenem Weſen erlangt,

ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraction anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichthum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdete, gewinnt; — oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtseyn erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives nichts Erfüllendes in ihm hat. — Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein Fremdes, sie ist weder die allgemeine jenseits liegende Nothwendigkeit, worin die sittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Besitzes oder der Laune des Besitzenden, von dem das zerrissene Bewußtseyn sich abhängig sieht, — sondern sie ist der allgemeine Willen, der in dieser seiner letzten Abstraction nichts Positives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, — aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtseyn, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts schlägt im innern Begriffe zur absoluten Positivität um. Für das Bewußtseyn wandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Forderung sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstracte Seyn oder die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundene Unmittelbarkeit ist der allgemeine Willen selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es aufgehobene Unmittelbarkeit, insofern es reines Wissen oder reiner Willen ist. Hierdurch weiß es ihn als sich

selbst und sich als Wesen, aber nicht als das unmittelbar seyende Wesen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu constituiren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Faction oder der ihr entgegengesetzten, sondern der allgemeine Willen ist sein reines Wissen und Wollen, und es ist allgemeiner Willen, als dieses reine Wissen und Wollen. Es verliert darin nicht sich selbst, denn das reine Wissen und Wollen ist vielmehr es, als der atome Punkt des Bewußtseyns. Es ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine Wissen als Wesen ist der allgemeine Willen; aber dieses Wesen ist schlechthin nur das reine Wissen. Das Selbstbewußtseyn ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen. Es ferner als einzelnes Selbst ist nur die Form des Subjects oder wirklichen Thuns, die von ihm als Form gewußt wird; ebenso ist für es die gegenständliche Wirklichkeit, das Seyn, schlechthin selbstlose Form; denn sie wäre das nicht Gewußte; dieß Wissen aber weiß das Wissen als das Wesen.

Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geist, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab und findet darin sich selbst. — Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er Gedanke ist und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtseyn eingeschlossene Seyn als das vollkommene und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des moralischen Geistes entstanden.

C.

Der seiner selbst gewisse Geist; die Moralität.

Die sittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeschiedenen Geist, das einzelne Selbst, als ihr Schicksal und ihre Wahrheit. Diese Person des Rechts aber hat ihre Substanz und Erfüllung außer ihr. Die Bewegung der Welt der Bildung und des Glaubens hebt diese Abstraction der Person auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchste Abstraction wird dem Selbst des Geistes die Substanz zuerst zum allgemeinen Willen und endlich zu seinem Eigenthum. Hier also scheint das Wissen endlich seiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu seyn; denn seine Wahrheit ist dieß Wissen selbst, und aller Gegensatz beider Seiten verschwunden, und zwar nicht für uns oder an sich, sondern für das Selbstbewußtseyn selbst. Es ist nämlich über den Gegensatz des Bewußtseyns selbst Meister geworden. Dieses beruht auf dem Gegensatze der Gewißheit seiner selbst und des Gegenstandes; nun aber ist der Gegenstand ihm selbst die Gewißheit seiner, das Wissen — so wie die Gewißheit seiner selbst als solche nicht mehr eigene Zwecke hat, also nicht mehr in der Bestimmtheit sondern reines Wissen ist.

Das Wissen des Selbstbewußtseyns ist ihm also die Substanz selbst. Sie ist für es ebenso unmittelbar als absolut vermittelt in einer ungetrennten Einheit. Unmittelbar — wie das sittliche Bewußtseyn weiß und thut es selbst die Pflicht und gehört ihr als seiner Natur an; aber es ist nicht Charakter, wie dieses, das um seiner Unmittelbarkeit willen ein bestimmter Geist ist, nur Einer der sittlichen Wesenheiten angehört und die Seite hat nicht zu wissen. — Es ist absolute Vermittlung, wie das sich bildende und das glaubende Bewußtseyn; denn es ist wesentlich die Bewegung des Selbsts, die Abstraktion des unmittelbaren Daseyns aufzuheben und sich Allgemeines zu werden; — aber weder durch reine Entfremdung und Zerreißung

ſeines Selbſts und der Wirklichkeit, noch durch die Flucht. Sondern es iſt unmittelbar in ſeiner Subſtanz gegenwärtig, denn ſie iſt ſein Wiſſen, ſie iſt die angeſchaute reine Gewißheit ſeiner ſelbſt; und eben dieſe Unmittelbarkeit, die ſeine eigne Wirklichkeit iſt, iſt alle Wirklichkeit, denn das Unmittelbare iſt das Seyn ſelbſt, und als die reine durch die abſolute Negativität geläuterte Unmittelbarkeit iſt ſie reines, iſt ſie Seyn überhaupt oder alles Seyn.

Das abſolute Weſen iſt daher nicht in der Beſtimmung erſchöpft, das einfache Weſen des Denkens zu ſeyn, ſondern es iſt alle Wirklichkeit, und dieſe Wirklichkeit iſt nur als Wiſſen; was das Bewußtſeyn nicht wüßte, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es ſeyn; in ſeinen wiſſenden Willen hat ſich alle Gegenſtändlichkeit und Welt zurückgezogen. Es iſt abſolut frei darin, daß es ſeine Freiheit weiß, und eben dieß Wiſſen ſeiner Freiheit iſt ſeine Subſtanz und Zweck und einziger Inhalt.

a. Die moraliche Weltanſchauung.

Das Selbſtbewußtſeyn weiß die Pflicht als das abſolute Weſen; es iſt nur durch ſie gebunden und dieſe Subſtanz iſt ſein eignes reines Bewußtſeyn; die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es erhalten. So aber in ſich ſelbſt beſchloſſen iſt das moraliſche Selbſtbewußtſeyn noch nicht als Bewußtſeyn geſetzt und betrachtet. Der Gegenſtand iſt unmittelbares Wiſſen, und ſo rein von dem Selbſt durchdrungen iſt er nicht Gegenſtand. Aber weſentlich die Vermittlung und Negativität, hat es in ſeinem Begriffe die Beziehung auf ein Andersſeyn, und iſt Bewußtſeyn. Dieß Andersſeyn iſt einer Seits, weil die Pflicht ſeinen einzigen weſentlichen Zweck und Gegenſtand ausmacht, für es eine völlig bedeutungloſe Wirklichkeit. Weil dieß Bewußtſeyn aber ſo vollkommen in ſich beſchloſſen iſt, ſo verhält es ſich gegen dieß Andersſeyn vollkommen frei und gleichgültig, und das Daſeyn iſt daher anderer Seits ein vom Selbſtbewußtſeyn völlig freigelaſſenes ſich ebenſo nur auf ſich beziehendes Daſeyn; je freier das

Selbstbewußtseyn wird, desto freier auch der negative Gegenstand seines Bewußtseyns. Er ist hierdurch eine zur eignen Individualität in sich vollendete Welt, ein selbstständiges Ganzes eigenthümlicher Gesetze, so wie ein selbstständiger Gang und freie Verwirklichung derselben, — eine Natur überhaupt, deren Gesetze wie ihr Thun ihr selbst angehören, als einem Wesen, das unbekümmert um das moralische Selbstbewußtseyn ist, wie dieses um sie.

Von dieser Bestimmung an bildet sich eine moralische Weltanschauung aus, die in der Beziehung des moralischen An- und Fürsichseyns besteht. Dieser Beziehung liegt zum Grunde sowohl die völlige Gleichgültigkeit und eigne Selbstständigkeit der Natur und der moralischen Zwecke und Thätigkeit gegen einander, als auf der andern Seite das Bewußtseyn der alleinigen Wesenheit der Pflicht und der völligen Unselbstständigkeit und Unwesenheit der Natur. Die moralische Weltanschauung enthält die Entwicklung der Momente, die in dieser Beziehung so ganz widerstreitender Voraussetzungen vorhanden sind.

Zuerst also ist das moralische Bewußtseyn überhaupt vorausgesetzt; die Pflicht gilt ihm als das Wesen, ihm, das wirklich und thätig ist und in seiner Wirklichkeit und That die Pflicht erfüllt. Für dieß moralische Bewußtseyn ist aber zugleich die vorausgesetzte Freiheit der Natur, oder es erfährt, daß die Natur unbekümmert darum ist, ihm das Bewußtseyn der Einheit seiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben, und es also vielleicht glücklich werden läßt, vielleicht auch nicht. Das unmoralische Bewußtseyn dagegen findet vielleicht zufälliger Weise seine Verwirklichung, wo das moralische nur Veranlassung zum Handeln aber durch dasselbe nicht das Glück der Ausführung und des Genusses der Vollbringung ihm zu Theil werden steht. Es findet daher vielmehr Grund zu Klagen über solchen Zustand der Unangemessenheit seiner und des Daseyns und der Ungerechtigkeit, die es darauf einschränkt, seinen Gegenstand nur als reine Pflicht zu haben, aber ihm denselben, und sich verwirklicht zu sehen versagt.

Das moralische Bewußtseyn kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht thun und dieß Moment aus seinem absoluten Zwecke weglassen. Der Zweck, der als reine Pflicht ausgesprochen wird, hat wesentlich dieß an ihm, dieß einzelne Selbstbewußtseyn zu enthalten; die individuelle Ueberzeugung und das Wissen von ihr, machten ein absolutes Moment der Moralität aus. Dieses Moment an dem gegenständlich gewordenen Zwecke, an der erfüllten Pflicht, ist das sich als verwirklicht anschauende einzelne Bewußtseyn oder der Genuß, der hiermit zwar nicht unmittelbar im Begriffe der Moralität, als Gesinnung betrachtet, liegt, allein im Begriffe der Verwirklichung derselben. Hierdurch aber liegt er auch in ihr als Gesinnung; denn diese geht darauf, nicht Gesinnung im Gegensatze des Handelns zu bleiben, sondern zu handeln oder sich zu verwirklichen. Der Zweck als das Ganze mit dem Bewußtseyn seiner Momente ausgesprochen, ist also dieß, daß die erfüllte Pflicht ebensowohl reinmoralische Handlung als realisirte Individualität sey, und die Natur, als die Seite der Einzelnheit gegen den abstrakten Zweck, eins sey mit diesem. — So nothwendig die Erfahrung von der Disharmonie beider Seiten ist, weil die Natur frei ist, ebenso ist auch die Pflicht allein das Wesentliche und die Natur gegen sie das Selbstlose. Jener ganze Zweck, den die Harmonie ausmacht, enthält die Wirklichkeit selbst in sich. Er ist zugleich der Gedanke der Wirklichkeit. Die Harmonie der Moralität und der Natur, — oder indem die Natur nur insofern in Betracht kömmt, als das Bewußtseyn ihre Einheit mit ihm erfährt, — die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit ist gedacht als nothwendig seyend, oder sie ist postulirt. Denn Fordern drückt aus, daß etwas seyend gedacht wird, das noch nicht wirklich ist; eine Nothwendigkeit nicht des Begriffs, als Begriffs, sondern des Seyns. Aber die Nothwendigkeit ist zugleich wesentlich die Beziehung durch den Begriff. Das geforderte Seyn gehört also nicht dem Vorstellen des zufälligen Bewußtseyns

an, ſondern es liegt im Begriffe der Moralität ſelbſt, deſſen wahrer Inhalt die Einheit des reinen und einzelnen Bewußtſeyns iſt; dem letztern gehört dieß an, daß dieſe Einheit für es als eine Wirklichkeit ſey, was im Inhalte des Zwecks Glückſeligkeit, in ſeiner Form aber Daſeyn überhaupt iſt. — Dieß geforderte Daſeyn oder die Einheit beider iſt darum nicht ein Wunſch, oder als Zweck betrachtet nicht ein ſolcher, deſſen Erreichung noch ungewiß wäre, ſondern er iſt eine Forderung der Vernunft oder unmittelbare Gewißheit und Vorausſetzung derſelben.

Jene erſte Erfahrung und dieß Poſtulat iſt nicht das einzige, ſondern es thut ſich ein ganzer Kreis von Poſtulaten auf. Die Natur iſt nämlich nicht nur dieſe ganz freie äußerliche Weiſe, in welcher als einem reinen Gegenſtande das Bewußtſeyn ſeinen Zweck zu realiſiren hätte. Dieſes iſt an ihm ſelbſt weſentlich ein ſolches, für welches dieß andere freie Wirkliche iſt, d. h. es iſt ſelbſt ein Zufälliges und Natürliches. Dieſe Natur, die ihm die ſeinige iſt, iſt die Sinnlichkeit, die in der Geſtalt des Wollens, als Triebe und Neigungen, für ſich eigne beſtimmte Weſenheit oder einzelne Zwecke hat, alſo dem reinen Willen und ſeinem reinen Zwecke entgegengeſetzt iſt. Gegen dieſe Entgegenſetzung aber iſt dem reinen Bewußtſeyn vielmehr die Beziehung der Sinnlichkeit auf es, ihre abſolute Einheit mit ihm das Weſen. Beides, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewußtſeyns, ſind an ſich Ein Bewußtſeyn, und das reine Denken iſt eben dieſes, für welches und in welchem dieſe reine Einheit iſt; für es aber als Bewußtſeyn iſt der Gegenſatz ſeiner ſelbſt und der Triebe. In dieſem Widerſtreit der Vernunft und der Sinnlichkeit iſt für jene dieß das Weſen, daß er ſich auflöſe und als Reſultat die Einheit beider hervorgehe, die nicht jene urſprüngliche, daß beide in Einem Individuum ſind, ſondern eine ſolche iſt, die aus dem gewußten Gegenſatze beider hervorgeht. Solche Einheit erſt iſt die wirkliche Moralität, denn in ihr iſt der Gegenſatz, wodurch das Selbſt Bewußtſeyn oder erſt

Wirkliches und in der That Selbſt und zugleich Allgemeines iſt, enthalten; oder es iſt diejenige Vermittlung darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir ſehen, weſentlich iſt. — Indem unter den beiden Momenten des Gegenſatzes die Sinnlichkeit ſchlechthin das Andersſeyn oder das Negative, hingegen das reine Denken der Pflicht das Weſen iſt, von welchem nichts aufgegeben werden kann, ſo ſcheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit zu Stande kommen zu können. Da ſie aber ſelbſt Moment dieſes Werdens, das Moment der Wirklichkeit iſt, ſo wird man ſich für die Einheit zunächſt mit dem Ausdrucke begnügen müſſen, daß die Sinnlichkeit der Moralität gemäß ſey. — Dieſe Einheit iſt gleichfalls ein poſtulirtes Seyn, ſie iſt nicht da; denn was da iſt, iſt das Bewußtſeyn, oder der Gegenſatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewußtſeyns. Sie iſt aber zugleich nicht ein Anſich, wie das erſte Poſtulat, worin die freie Natur eine Seite ausmacht, und die Harmonie derſelben mit dem moraliſchen Bewußtſeyn daher außer dieſem fällt; ſondern die Natur iſt hier diejenige, welche an ihm ſelbſt iſt, und es iſt hier um die Moralität als ſolche zu thun, um eine Harmonie, welche die eigne des thuenden Selbſts iſt; das Bewußtſeyn hat ſie daher ſelbſt zu Stande zu bringen und in der Moralität immer Fortſchritte zu machen. Die Vollendung derſelben aber iſt ins Unendliche hinauszuſchieben; denn wenn ſie wirklich einträte, ſo höbe ſich das moraliſche Bewußtſeyn auf. Denn die Moralität iſt nur moraliſches Bewußtſeyn als das negative Weſen, für deſſen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine negative Bedeutung, nur nicht gemäß iſt. In der Harmonie aber verſchwindet die Moralität als Bewußtſeyn oder ihre Wirklichkeit, wie in dem moraliſchen Bewußtſeyn oder der Wirklichkeit ihre Harmonie verſchwindet. Die Vollendung iſt darum nicht wirklich zu erreichen, ſondern nur als eine abſolute Aufgabe zu denken, d. h. als eine ſolche, welche ſchlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich iſt jedoch ihr Inhalt als ein ſolcher zu

denken, der ſchlechthin ſeyn müſſe und nicht Aufgabe bleibe; es ſey nun, daß man ſich in dieſem Ziele das Bewußtſeyn ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorſtelle; wie es eigentlich damit zu halten, läßt ſich in der dunkeln Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deswegen die Erreichung des Ziels zu ſchieben iſt, nicht mehr deutlich unterſcheiden. Es wird eigentlich geſagt werden müſſen, daß die beſtimmte Vorſtellung nicht intereſſiren und nicht geſucht werden ſoll, weil dieß auf Widerſprüche führt, — einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben und doch erfüllt werden, — einer Moralität, die nicht Bewußtſeyn, nicht wirklich mehr ſeyn ſoll. Durch die Betrachtung aber, daß die vollendete Moralität einen Widerſpruch enthielte, würde die Heiligkeit der moraliſchen Weſenheit leiden und die abſolute Pflicht als etwas Unwirkliches erſcheinen.

Das erſte Poſtulat war die Harmonie der Moralität und der gegenſtändlichen Natur, der Endzweck der Welt; das andere die Harmonie der Moralität und des ſinnlichen Willens, der Endzweck des Selbſtbewußtſeyns als ſolchen; das erſte alſo die Harmonie in der Form des Anſich-, das andere in der Form des Fürſichſeyns. Was aber dieſe beiden extremen Endzwecke, die gedacht ſind, als Mitte verbindet, iſt die Bewegung des wirklichen Handelns ſelbſt. Sie ſind Harmonien, deren Momente in ihrer abſtracten Unterſchiedenheit noch nicht zum Gegenſtande geworden; dieß geſchieht in der Wirklichkeit, worin die Seiten im eigentlichen Bewußtſeyn, jede als die Andere der Andern auftritt. Die hierdurch entſtehenden Poſtulate enthalten, wie vorher nur die getrennten an ſich und für ſich ſeyende Harmonien, jetzt an und für ſich ſeyende.

Das moraliſche Bewußtſeyn iſt als das einfache Wiſſen und Wollen der reinen Pflicht im Handeln auf den ſeiner Einfachheit entgegengeſetzten Gegenſtand, auf die Wirklichkeit des mannigfaltigen Falles bezogen, und hat dadurch ein mannigfaltiges moraliſches Verhältniß. Es entſtehen hier dem Inhalte nach die vielen Geſetze überhaupt, und der Form nach

die widerſprechenden Mächte des wiſſenden Bewußtſeyns und des Bewußtloſen. — Was fürs Erſte die vielen Pflichten betrifft, ſo gilt dem moraliſchen Bewußtſeyn überhaupt nur die reine Pflicht in ihnen; die vielen Pflichten als viele ſind beſtimmte und daher als ſolche für das moraliſche Bewußtſeyn nichts Heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des Handelns, das eine mannigfaltige Wirklichkeit und daher eine mannigfaltige moraliſche Beziehung in ſich ſchließt, nothwendig, müſſen ſie als an und für ſich ſeyend betrachtet werden. Da ſie ferner nur in einem moraliſchen Bewußtſeyn ſeyn können, ſind ſie zugleich in einem andern als jenem, dem nur die reine Pflicht, als die reine, an und für ſich und heilig iſt.

Es iſt alſo poſtulirt, daß ein anderes Bewußtſeyn ſey, welches ſie heiligt oder welches ſie als Pflichten weiß und will. Das erſte erhält die reine Pflicht gleichgültig gegen allen beſtimmten Inhalt und die Pflicht iſt nur dieſe Gleichgültigkeit gegen ihn. Das andere aber enthält die ebenſo weſentliche Beziehung auf das Handeln und die Nothwendigkeit des beſtimmten Inhalts; indem ihm die Pflichten als beſtimmte Pflichten gelten, ſo iſt ihm damit der Inhalt als ſolcher ebenſo weſentlich als die Form, wodurch er Pflicht iſt. Dieß Bewußtſeyn iſt hierdurch ein ſolches, worin das Allgemeine und das Beſondere ſchlechthin eins iſt, ſein Begriff alſo derſelbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückſeligkeit. Denn dieſer Gegenſatz drückt ebenſo die Trennung des ſich ſelbſt gleichen moraliſchen Bewußtſeyns von der Wirklichkeit aus, die als das vielfache Seyn dem einfachen Weſen der Pflicht widerſtreitet. Wenn aber das erſte Poſtulat nur die ſeyende Harmonie der Moralität und der Natur ausdrückt, weil die Natur darin dieß Negative des Selbſtbewußtſeyns, das Moment des Seyns iſt, ſo iſt hingegen jetzt dieß Anſich weſentlich als Bewußtſeyn geſetzt. Denn das Seyende hat nun die Form des Inhalts der Pflicht, oder iſt die Beſtimmtheit an der

bestimmten Pflicht. Das Ansich ist also die Einheit solcher, welche als einfache Wesenheiten, Wesenheiten des Denkens und daher nur in einem Bewußtseyn sind. • Dieses ist also nunmehr ein Herr und Beherrscher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit hervorbringt und zugleich die Pflichten als Viele heiligt. Das letztere heißt soviel, daß dem Bewußtseyn der reinen Pflicht die bestimmte nicht unmittelbar heilig seyn kann; weil sie aber um des wirklichen Handelns willen, das ein bestimmtes ist, gleichfalls nothwendig ist, so fällt ihre Nothwendigkeit außer jenem Bewußtseyn in ein anderes, das somit das vermittelnde der bestimmten und reinen Pflicht und der Grund ist, daß jene auch gilt.

In der wirklichen Handlung aber verhält sich das Bewußtseyn als dieses Selbst, als ein vollkommen Einzelnes; es ist auf die Wirklichkeit als solche gerichtet und hat sie zum Zwecke; denn es will vollbringen. Es fällt also die Pflicht überhaupt außer es in ein anderes Wesen, das Bewußtseyn und der heilige Gesetzgeber der reinen Pflicht ist. Dem Handelnden, eben weil es Handelndes ist, gilt das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, diese ist also Inhalt eines andern Bewußtseyns und nur mittelbar, nämlich in diesem, jenem heilig.

Weil es hiermit gesetzt ist, daß das Gelten der Pflicht als des an und für sich Heiligen außerhalb des wirklichen Bewußtseyns fällt, so steht dieses hierdurch überhaupt als das unvollkommne moralische Bewußtseyn auf der einen Seite. Sowohl seinem Wissen nach weiß es sich also als ein solches, dessen Wissen und Ueberzeugung unvollständig und zufällig ist; ebenso seinem Wollen nach als ein solches, dessen Zwecke mit Sinnlichkeit afficirt sind. Um seiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückseligkeit nicht nothwendig sondern als etwas Zufälliges ansehen und sie nur aus Gnade erwarten.

Ob aber schon seine Wirklichkeit unvollkommen ist, so gilt doch seinem reinen Willen und Wissen die Pflicht als das

Wesen; im Begriffe, insofern er der Realität entgegengesetzt ist, oder im Denken ist es also vollkommen. Das absolute Wesen aber ist eben dieß Gedachte und jenseits der Wirklichkeit Postulirte; es ist daher der Gedanke, in welchem das moralisch unvollkommne Wissen und Wollen für vollkommen gilt, hiermit auch, indem es dasselbe für vollwichtig nimmt, die Glückseligkeit mit der Würdigkeit, nämlich nach dem ihm *zugeschriebenen* Verdienst ertheilt.

Die Weltanschauung ist hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moralischen Selbstbewußtseyns sind die beiden Seiten reine Pflicht und Wirklichkeit in Einer Einheit gesetzt, und dadurch die eine wie die andere nicht als an und für sich seyend sondern als *Moment* oder als aufgehoben. Dieß wird in dem letzten Theile der moralischen Weltanschauung für das Bewußtseyn; die reine Pflicht nämlich setzt es in ein anderes Wesen als es selbst ist, d. h. es setzt sie Theils als ein *Vorgestelltes*, Theils als ein Solches, das nicht das ist, was an und für sich gilt, sondern das Nichtmoralische gilt vielmehr als vollkommen. Ebenso sich selbst setzt es als ein solches, dessen Wirklichkeit, die der Pflicht unangemessen ist, aufgehoben, und als *aufgehobene* oder in der *Vorstellung* des absoluten Wesens, der Moralität nicht mehr widerspricht.

Für das moralische Bewußtseyn selbst hat jedoch seine moralische Weltanschauung nicht die Bedeutung, daß es in ihr seinen eigenen Begriff entwickelt und ihn sich zum Gegenstande macht; es hat weder ein Bewußtseyn über diesen Gegensatz der Form, noch auch über den Gegensatz dem Inhalte nach, dessen Theile es nicht unter einander bezieht und vergleicht, sondern in seiner Entwickelung sich, ohne der zusammenhaltende *Begriff* der Momente zu seyn, fortwälzt. Denn es weiß nur das *reine Wesen* oder den Gegenstand, insofern er *Pflicht*, insofern er *abstracter* Gegenstand seines reinen Bewußtseyns ist, als reines Wissen oder als sich selbst. Es verhält sich also nur denkend,

nicht begreifend. Daher iſt ihm der Gegenſtand ſeines wirklichen Bewußtſeyns noch nicht durchſichtig; es iſt nicht der abſolute Begriff, der allein das Andersſeyn als ſolches, oder ſein abſolutes Gegentheil als ſich ſelbſt erfaßt. Seine eigene Wirklichkeit, ſo wie alle gegenſtändliche Wirklichkeit gilt ihm zwar als das Unweſentliche; aber ſeine Freiheit iſt die Freiheit des reinen Denkens, welcher darum zugleich die Natur gegenüber als ein ebenſo Freies entſtanden iſt. Weil beides auf gleiche Weiſe in ihm iſt, die Freiheit des Seyns und das Eingeſchloſſenſeyn deſſelben in das Bewußtſeyn, ſo wird ſein Gegenſtand als ein ſeyender, der zugleich nur gedacht iſt; in dem letzten Theile ſeiner Anſchauung wird der Inhalt weſentlich ſo geſetzt, daß ſein Seyn ein vorgeſtelltes iſt, und dieſe Verbindung des Seyns und des Denkens wird als das ausgeſprochen, was ſie in der That iſt, das Vorſtellen.

Indem wir die moraliſche Weltanſchauung ſo betrachten, daß dieſe gegenſtändliche Weiſe nichts anderes iſt als der Begriff des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns ſelbſt, den es ſich gegenſtändlich macht: ſo ergiebt ſich durch dieß Bewußtſeyn über die Form ihres Urſprungs eine andere Geſtalt ihrer Darſtellung. — Das Erſte nämlich, wovon ausgegangen wird, iſt das wirkliche moraliſche Selbſtbewußtſeyn, oder daß es ein ſolches giebt. Denn der Begriff ſetzt es in der Beſtimmung, daß ihm alle Wirklichkeit überhaupt Weſen nur inſofern hat als ſie der Pflicht gemäß iſt, und er ſetzt dieß Weſen als Wiſſen, d. h. in unmittelbarer Einheit mit dem wirklichen Selbſt; dieſe Einheit iſt ſomit ſelbſt wirklich, ſie iſt ein moraliſches wirkliches Bewußtſeyn. — Dieſes nun als Bewußtſeyn ſtellt ſich ſeinen Inhalt als Gegenſtand vor, nämlich als Endzweck der Welt, als Harmonie der Moralität und aller Wirklichkeit. Indem es aber dieſe Einheit als Gegenſtand vorſtellt und noch nicht der Begriff iſt, der die Macht über den Gegenſtand als ſolchen hat, ſo iſt ſie ihm ein Negatives des Selbſtbewußtſeyns oder ſie fällt außer ihm, als ein Jenſeits

ſeiner Wirklichkeit, aber zugleich als ein ſolches, das auch als ſeyend, aber nur gedacht wird.

Was ihm, das als Selbſtbewußtſeyn ein Anderes dem der Gegenſtand iſt, hiermit übrig bleibt, iſt die Nichtharmonie des Pflichtbewußtſeyns und der Wirklichkeit und zwar ſeiner eignen. Der Satz lautet hiermit jetzt ſo: es giebt kein moraliſch vollendetes wirkliches Selbſtbewußtſeyn; und da das Moraliſche überhaupt nur iſt, inſofern es vollendet iſt, — denn die Pflicht iſt das reine unvermiſchte Anſich, und die Moralität beſteht nur in der Angemeſſenheit zu dieſem Reinen, — ſo heißt der zweite Satz überhaupt ſo, daß es kein moraliſch Wirkliches giebt.

Indem es aber drittens Ein Selbſt iſt, ſo iſt es an ſich die Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit; dieſe Einheit wird ihm alſo Gegenſtand, als die vollendete Moralität, — aber als ein Jenſeits ſeiner Wirklichkeit, — aber das doch wirklich ſeyn ſoll.

In dieſem Ziele der ſynthetiſchen Einheit der beiden erſten Sätze iſt die ſelbſtbewußte Wirklichkeit ſowohl als die Pflicht nur als aufgehobenes Moment geſetzt; denn keines iſt einzeln, aber ſie, in deren weſentlichen Beſtimmung iſt, frei von dem andern zu ſeyn, ſind ſomit jedes in der Einheit nicht mehr frei von dem andern, alſo jedes aufgehoben, und ſomit werden ſie dem Inhalt nach als ſolche Gegenſtand, deren jedes für das andere gilt, und der Form nach, ſo daß dieſe Austauſchung derſelben zugleich nur vorgeſtellt iſt. — Oder das wirklich nicht Moraliſche, weil es ebenſo reines Denken und über ſeine Wirklichkeit erhaben iſt, iſt in der Vorſtellung doch moraliſch und wird für vollgültig genommen. Es wird hierdurch der erſte Satz, daß es ein moraliſches Selbſtbewußtſeyn giebt, hergeſtellt, aber verbunden mit dem zweiten, daß es keines giebt, nämlich es giebt eines, aber nur in der Vorſtellung; oder es giebt zwar keines, aber es wird von einem andern doch dafür gelten gelaſſen.

b. Die Verstellung.

In der moralischen Weltanschauung sehen wir eines Theils das Bewußtseyn selbst seinen Gegenstand mit Bewußtseyn erlangen; wir sehen es denselben weder als ein Fremdes vorfinden, noch auch ihn bewußtlos ihm werden, sondern es verfährt überall nach einem Grunde, aus welchem es das gegenständliche Wesen setzt; es weiß dasselbe also als sich selbst, denn es weiß sich als das Thätige, das es erzeugt. Es scheint somit hier zu seiner Ruhe und Befriedigung zu kommen, denn diese kann es nur da finden, wo es über seinen Gegenstand nicht mehr hinauszugehen braucht, weil dieser nicht mehr über es hinausgeht. Auf der andern Seite aber setzt es selbst ihn vielmehr außer sich hinaus, als ein Jenseits seiner. Aber dieß Anundfürsichseyende ist ebenso als ein solches gesetzt, das nicht frei vom Selbstbewußtseyn, sondern zum Behuf des letztern und durch dasselbe sey.

Die moralische Weltanschauung ist daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am passendsten ist, zu gebrauchen, ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche. Das Bewußtseyn verhält sich in dieser Entwickelung so, daß es ein Moment festsetzt und von da unmittelbar zum andern übergeht und das erste aufhebt; wie es aber nun dieß zweite aufgestellt hat, verstellt es auch dasselbe wieder und macht vielmehr das Gegentheil zum Wesen. Zugleich ist es sich seines Widerspruchs und Verstellens auch bewußt, denn es geht von einem Momente unmittelbar in Beziehung auf dieses selbst zu dem entgegengesetzten über; weil ein Moment keine Realität für es hat, setzt es eben dasselbe als reell, oder was dasselbe ist, um ein Moment als an sich seyend zu behaupten, behauptet es das entgegengesetzte als das ansichseyende. Es bekennt damit, daß es ihm

in der That mit keinem derſelben Ernſt iſt. Dieß iſt in den Momenten dieſer ſchwindelnden Bewegung näher zu betrachten.

Laſſen wir die Vorausſetzung, daß es ein wirkliches moraliſches Bewußtſeyn giebt, zuerſt auf ſich beruhen, weil ſie unmittelbar nicht in Beziehung auf etwas Vorhergehendes gemacht wird, und wenden uns an die Harmonie der Moralität und der Natur, das erſte Poſtulat. Sie ſoll an ſich ſeyn, nicht für das wirkliche Bewußtſeyn, nicht gegenwärtig, ſondern die Gegenwart iſt vielmehr nur der Widerſpruch beider. In der Gegenwart iſt die Moralität als vorhanden angenommen, und die Wirklichkeit ſo geſtellt, daß ſie nicht in Harmonie mit ihr ſey. Das wirkliche moraliſche Bewußtſeyn aber iſt ein handelndes; darin beſteht eben die Wirklichkeit ſeiner Moralität. Im Handeln ſelbſt aber iſt jene Stellung unmittelbar verſtellt; denn das Handeln iſt nichts anderes als die Verwirklichung des innern moraliſchen Zwecks, nichts anderes als die Hervorbringung einer durch den Zweck beſtimmten Wirklichkeit, oder der Harmonie des moraliſchen Zwecks und der Wirklichkeit ſelbſt. Zugleich iſt die Vollbringung der Handlung für das Bewußtſeyn, ſie iſt die Gegenwart dieſer Einheit der Wirklichkeit und des Zwecks; und weil in der vollbrachten Handlung das Bewußtſeyn ſich als dieſes Einzelne verwirklicht, oder das Daſeyn in es zurückgekehrt anſchaut und der Genuß hierin beſteht: ſo iſt in der Wirklichkeit des moraliſchen Zwecks zugleich auch diejenige Form derſelben enthalten, welche Genuß und Glückſeligkeit genannt wird. — Das Handeln erfüllt alſo in der That unmittelbar dasjenige, was nicht Statt zu finden aufgeſtellt war, und nur ein Poſtulat, nur jenſeits ſeyn ſollte. Das Bewußtſeyn ſpricht es alſo durch die That aus, daß es mit dem Poſtuliren nicht Ernſt iſt, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieſer iſt, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart ſeyn ſollte. Und indem um des Handelns willen die Harmonie poſtulirt wird, — was nämlich durch das Handeln wirklich werden ſoll, muß an ſich ſo ſeyn, ſonſt wäre die Wirk-

lichkeit nicht möglich, — ſo iſt der Zuſammenhang des Handelns und des Poſtulats ſo beſchaffen, daß um des Handelns, d. h. um der wirklichen Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen dieſe Harmonie als nicht wirklich, als jenſeits, geſetzt wird.

Indem gehandelt wird, iſt es alſo mit der Unangemeſſenheit des Zwecks und der Wirklichkeit überhaupt nicht Ernſt; dagegen ſcheint es mit dem Handeln ſelbſt Ernſt zu ſeyn. Aber in der That iſt die wirkliche Handlung nur Handlung des einzelnen Bewußtſeyns, alſo ſelbſt nur etwas Einzelnes und das Werk zufällig. Der Zweck der Vernunft aber als der allgemeine alles umfaſſende Zweck iſt nichts geringeres als die ganze Welt; ein Endzweck, der weit über den Inhalt dieſer einzelnen Handlung hinausgeht und daher überhaupt über alles wirkliche Handeln hinauszuſtellen iſt. Weil das allgemeine Beſte ausgeführt werden ſoll, wird nichts Gutes gethan. In der That aber iſt die Richtigkeit des wirklichen Handelns und die Realität nur des ganzen Zwecks, die jetzt aufgeſtellt ſind, nach allen Seiten auch wieder verſtellt. Die moraliſche Handlung iſt nicht etwas Zufälliges und Beſchränktes, denn ſie hat die reine Pflicht zu ihrem Weſen; dieſe macht den einzigen ganzen Zweck aus; und die Handlung alſo als Verwirklichung deſſelben iſt bei aller ſonſtigen Beſchränkung des Inhalts die Vollbringung des ganzen abſoluten Zwecks. Oder wenn wieder die Wirklichkeit als Natur, die ihre eignen Geſetze hat und der reinen Pflicht entgegengeſetzt iſt, genommen wird, ſo daß alſo die Pflicht ihr Geſetz nicht in ihr realiſiren kann, ſo iſt es, indem die Pflicht als ſolche das Weſen iſt, in der That nicht um die Vollbringung der reinen Pflicht, welche der ganze Zweck iſt, zu thun; denn die Vollbringung hätte vielmehr nicht die reine Pflicht, ſondern das ihr Entgegengeſetzte, die Wirklichkeit, zum Zwecke. Aber daß es nicht um die Wirklichkeit zu thun ſey, iſt wieder verſtellt; denn nach dem Begriffe des moraliſchen Handelns, iſt die reine Pflicht weſentlich

thätiges Bewußtſeyn; es ſoll alſo allerdings gehandelt, die abſolute Pflicht in der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgeſetz Naturgeſetz werden.

Laſſen wir alſo dieſes höchſte Gut als das Weſen gelten, ſo iſt es dem Bewußtſeyn mit der Moralität überhaupt nicht Ernſt. Denn in dieſem höchſten Gute hat die Natur nicht ein anderes Geſetz, als die Moralität hat. Somit fällt das moraliſche Handeln ſelbſt hinweg, denn das Handeln iſt nur unter der Vorausſetzung eines Negativen, das durch die Handlung aufzuheben iſt. Iſt aber die Natur dem Sittengeſetze gemäß, ſo würde ja dieſes durch das Handeln, durch das Aufheben des Seyenden verletzt. — Es wird alſo in jener Annahme als der weſentliche Zuſtand ein ſolcher eingeſtanden, worin das moraliſche Handeln überflüſſig iſt und gar nicht Statt findet. Das Poſtulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit, einer Harmonie, die durch den Begriff des moraliſchen Handelns, beide in Uebereinſtimmung zu bringen, geſetzt iſt, — drückt ſich alſo auch von dieſer Seite ſo aus: weil das moraliſche Handeln der abſolute Zweck iſt, ſo iſt der abſolute Zweck, daß das moraliſche Handeln gar nicht vorhanden ſey.

Stellen wir dieſe Momente, durch die das Bewußtſeyn ſich in ſeinem moraliſchen Vorſtellen fortwälzte, zuſammen, ſo erhellt, daß es jedes wieder in ſeinem Gegentheile aufhebt. Es geht davon aus, daß für es die Moralität und Wirklichkeit nicht harmonire, aber es iſt ihm damit nicht Ernſt, denn in der Handlung iſt für es die Gegenwart dieſer Harmonie. Es iſt ihm aber auch mit dieſem Handeln, da es etwas Einzelnes iſt, nicht Ernſt; denn es hat einen ſo hohen Zweck, das höchſte Gut. Dieß iſt aber wieder nur eine Verſtellung der Sache, denn darin fiele alles Handeln und alle Moralität hinweg. Oder es iſt ihm eigentlich mit dem moraliſchen Handeln nicht Ernſt, ſondern das Wünſchenswertheſte, Abſolute iſt, daß das höchſte Gut ausgeführt und das moraliſche Handeln überflüſſig wäre.

Von dieſem Reſultate muß das Bewußtſeyn in ſeiner wider-

sprechenden Bewegung sich weiter fortwälzen, und das Aufheben des moralischen Handelns nothwendig wieder verstellen. Die Moralität ist das Ansich; daß sie Statt habe, kann der Endzweck der Welt nicht ausgeführt seyn, sondern das moralische Bewußtseyn muß für sich seyn und eine ihm entgegengesetzte Natur vorfinden. Aber es an ihm selbst muß vollendet seyn. Dieß führt zum zweiten Postulate der Harmonie seiner und der Natur, welche an ihm unmittelbar ist, der Sinnlichkeit. Das moralische Selbstbewußtseyn stellt seinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, so daß er die Zwecke der Sinnlichkeit in sich vertilgt hat. — Allein diese aufgestellte Aufhebung des sinnlichen Wesens verstellt es wieder. Es handelt, bringt seinen Zweck zur Wirklichkeit, und die selbstbewußte Sinnlichkeit, welche aufgehoben seyn soll, ist gerade diese Mitte zwischen dem reinen Bewußtseyn und der Wirklichkeit, — sie ist das Werkzeug des erstern zu seiner Verwirklichung oder das Organ, und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben sie sind das sich verwirklichende Selbstbewußtseyn. Aber sie sollen auch nicht unterdrückt, sondern der Vernunft nur gemäß seyn. Sie sind ihr auch gemäß, denn das moralische Handeln ist nichts anderes als das sich verwirklichende, also sich die Gestalt eines Triebes gebende Bewußtseyn, d. h. es ist unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebes und der Moralität. Aber in der That ist der Trieb nicht nur diese leere Gestalt, die eine andere Feder, als er selbst ist, in sich haben und von ihr getrieben werden könnte. Denn die Sinnlichkeit ist eine Natur, die ihre eigenen Gesetze und Springfedern an ihr selbst hat; es kann der Moralität daher nicht Ernst damit seyn, die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu seyn. Denn indem diese ihre eigne feste Bestimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, so wäre vielmehr das Bewußtseyn, dem sie gemäß wären, ihnen gemäß; eine Gemäßheit, welche sich das moralische Selbstbewußt-

seyn verbittet. Die Harmonie beider ist also nur an sich und postulirt. — In dem moralischen Handeln war so eben die gegenwärtige Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgestellt, dieß aber ist nun verstellt; sie ist jenseits des Bewußtseyns in einer neblichten Ferne, worin nichts mehr genau zu unterscheiden noch zu begreifen ist; denn mit dem Begreifen dieser Einheit, das wir so eben versuchten, ging es nicht. — In diesem Ansich giebt aber überhaupt das Bewußtseyn sich auf. Dieses Ansich ist seine moralische Vollendung, worin der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hat, und die letztere der erstern auf eine Weise gemäß ist, die nicht zu fassen ist. — Darum ist diese Vollendung wieder nur eine Verstellung der Sache, denn in der That gäbe in ihr vielmehr die Moralität selbst sich auf, denn sie ist nur Bewußtseyn des absoluten Zwecks als des reinen, also im Gegensatze gegen alle andern Zwecke; sie ist ebenso die Thätigkeit dieses reinen Zwecks, als sie sich der Erhebung über die Sinnlichkeit, der Einmischung derselben und ihres Gegensatzes und Kampfes mit ihr bewußt ist. — Daß es mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, spricht das Bewußtseyn unmittelbar selbst darin aus, daß es sie in die Unendlichkeit hinaus verstellt, d. h. sie als niemals vollendet behauptet.

Vielmehr ist ihm also nur dieser Zwischenzustand der Nichtvollendung das Gültige; ein Zustand, der aber doch ein Fortschreiten zur Vollendung wenigstens seyn soll. Allein er kann auch dieß nicht seyn, denn das Fortschreiten in der Moralität wäre vielmehr ein Zugehen zum Untergang derselben. Das Ziel nämlich wäre das obige Nichts oder Aufheben der Moralität und des Bewußtseyns selbst; dem Nichts aber immer näher und näher kommen heißt abnehmen. Außerdem nähme Fortschreiten überhaupt ebenso, wie Abnehmen, Unterschiede der Größe in der Moralität an; allein von diesen kann in ihr keine Rede seyn. In ihr als dem Bewußtseyn, welchem der sittliche

Zweck die reine Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an die oberflächliche der Größe zu denken; es giebt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität.

Indem es also mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, sondern vielmehr mit dem Mittelzustande, d. h. wie so eben erörtert, mit der Nichtmoralität, so kommen wir von einer andern Seite auf den Inhalt des ersten Postulats zurück. Es ist nämlich nicht abzusehen, wie Glückseligkeit für dieß moralische Bewußtseyn um seiner Würdigkeit willen zu fordern ist. Es ist seiner Nichtvollendung sich bewußt, und kann daher die Glückseligkeit in der That nicht als Verdienst, nicht als etwas, dessen es würdig wäre, fordern, sondern sie nur aus einer freien Gnade, d. h. die Glückseligkeit als solche an und für sich selbst verlangen, und nicht aus jenem absoluten Grunde sondern nach Zufall und Willkür erwarten. — Die Nichtmoralität spricht eben hierin aus, was sie ist, — daß es nicht um die Moralität, sondern um die Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu thun ist.

Durch diese zweite Seite der moralischen Weltanschauung wird auch noch die andere Behauptung der erstern aufgehoben, worin die Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit vorausgesetzt wird. — Es will nämlich die Erfahrung gemacht werden, daß es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft schlecht, dem Unmoralischen hingegen oft glücklich gehe. Allein der Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, der sich als das Wesentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daß diese Wahrnehmung und seynsollende Erfahrung nur eine Verstellung der Sache ist. Denn da die Moralität unvollendet, d. h. die Moralität in der That nicht ist, was kann an der Erfahrung seyn, daß es ihr schlecht gehe? — Indem es zugleich herausgekommen, daß es um die Glückseligkeit an und für sich zu thun ist, so zeigt es sich, daß bei Beurtheilung, es gehe dem Unmoralischen gut, nicht ein Un-

recht gemeint war, das hier Statt finde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines Unmoralischen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet ist, an sich hinweg, hat also nur einen willkürlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung ist dadurch allein dieser, daß einigen die Glückseligkeit an und für sich nicht zukommen sollte, d. h. er ist Neid, der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Andern das so genannte Glück zu Theil werden sollte, ist die gute Freundschaft, die ihnen und sich selbst diese Gnade, d. h. diesen Zufall gönnt und wünscht.

Die Moralität also im moralischen Bewußtseyn ist unvollendet; dieß ist es, was jetzt aufgestellt wird, aber es ist ihr Wesen, nur das Vollendete, Reine zu seyn; die unvollendete Moralität ist daher unrein, oder sie ist Immoralität. Die Moralität selbst ist also in einem andern Wesen als in dem wirklichen Bewußtseyn; es ist ein heiliger moralischer Gesetzgeber. — Die im Bewußtseyn unvollendete Moralität, welche der Grund dieses Postulirens ist, hat zunächst die Bedeutung, daß die Moralität, indem sie im Bewußtseyn als wirklich gesetzt wird, in der Beziehung auf ein Anderes, auf ein Daseyn steht, also selbst an ihr das Andersseyn oder den Unterschied erhält, wodurch eine vielfache Menge von moralischen Geboten entsteht. Das moralische Selbstbewußtseyn hält aber zugleich diese vielen Pflichten für unwesentlich; denn es ist nur um die Eine reine Pflicht zu thun, und für es haben sie, insofern sie bestimmte sind, keine Wahrheit. Sie können ihre Wahrheit also nur in einem Andern haben, und sind, was sie für es nicht sind, heilig durch einen heiligen Gesetzgeber. — Allein dieß ist selbst wieder nur eine Verstellung der Sache. Denn das moralische Selbstbewußtseyn ist sich das Absolute, und Pflicht schlechthin nur das, was es als Pflicht weiß. Es weiß aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ist, kann durch das heilige Wesen nicht geheiligt wer

den. Es iſt dem moraliſchen Bewußtſeyn auch überhaupt damit nicht Ernſt, Etwas durch ein anderes Bewußtſeyn, als es ſelbſt iſt, heiligen zu laſſen; denn es iſt ihm ſchlechthin nur das heilig, was ihm durch ſich ſelbſt und in ihm heilig iſt. — Es iſt alſo ebenſowenig damit Ernſt, daß dieß andere Weſen ein heiliges ſey, denn in ihm ſollte Etwas zur Weſenheit gelangen, was für das moraliſche Bewußtſeyn, d. h. an ſich keine Weſenheit hat.

Wenn das heilige Weſen poſtulirt wurde, daß in ihm die Pflicht nicht als reine Pflicht, ſondern als eine Vielheit beſtimmter Pflichten ihre Gültigkeit hätte, ſo muß alſo dieſes wieder verſtellt und das andere Weſen allein inſofern heilig ſeyn, als in ihm nur die reine Pflicht Gültigkeit hat. Die reine Pflicht hat auch in der That Gültigkeit nur in einem andern Weſen, nicht in dem moraliſchen Bewußtſeyn. Obſchon in ihm die reine Moralität allein zu gelten ſcheint, ſo muß doch dieſes anders geſtellt werden, denn es iſt zugleich natürliches Bewußtſeyn. Die Moralität iſt in ihm von der Sinnlichkeit afficirt und bedingt, alſo nicht an und für ſich, ſondern eine Zufälligkeit des freien Willens; in ihm aber als reinem Willen eine Zufälligkeit des Wiſſens; an und für ſich iſt die Moralität daher in einem andern Weſen.

Dieſes Weſen iſt alſo hier die rein vollendete Moralität darum, weil ſie in ihm nicht in Beziehung auf Natur und Sinnlichkeit ſteht. Allein die Realität der reinen Pflicht iſt ihre Verwirklichung in Natur und Sinnlichkeit. Das moraliſche Bewußtſeyn ſetzt ſeine Unvollkommenheit darin, daß in ihm die Moralität eine poſitive Beziehung auf die Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm dieß für ein weſentliches Moment derſelben gilt, daß ſie ſchlechthin nur eine negative Beziehung darauf habe. Das reine moraliſche Weſen dagegen, weil es erhaben über den Kampf mit der Natur und Sinnlichkeit iſt, ſteht nicht in einer negativen Beziehung darauf. Es bleibt ihm alſo in der That

nur die poſitive Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was ſo eben als das Unvollendete, als das Unmoraliſche galt. Die reine Moralität aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, ſo daß ſie ebenſoſehr ohne poſitive Beziehung auf dieſe wäre, wäre eine bewußtloſe unwirkliche Abſtraction, worin der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Wollen und Thun zu ſeyn, ſchlechthin aufgehoben wäre. Dieſes ſo rein moraliſche Weſen iſt daher wieder eine Verſtellung der Sache und aufzugeben.

In dieſem rein moraliſchen Weſen aber nähern ſich die Momente des Widerſpruchs, in welchem dieß ſynthetiſche Vorſtellen ſich herumtreibt, und die entgegengeſetzten Auchs, die es, ohne dieſe ſeine Gedanken zuſammenzubringen, auf einander folgen und ein Gegentheil immer durch das andere ablöſen läßt, ſo ſehr, daß das Bewußtſeyn hier ſeine moraliſche Weltanſchauung aufgeben und in ſich zurückfliehen muß.

Es erkennt ſeine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengeſetzten Sinnlichkeit und Natur afficirt iſt, welche Theils die Moralität ſelbſt als ſolche trübt, Theils eine Menge von Pflichten entſtehen macht, durch die es im concreten Falle des wirklichen Handelns in Verlegenheit geräth; denn jeder Fall iſt die Concretion vieler moraliſchen Beziehungen, wie ein Gegenſtand der Wahrnehmung überhaupt ein Ding von vielen Eigenſchaften iſt; und indem die beſtimmte Pflicht Zweck iſt, hat ſie einen Inhalt und ihr Inhalt iſt ein Theil des Zwecks und die Moralität nicht rein. — Dieſe hat alſo in einem andern Weſen ihre Realität. Aber dieſe Realität heißt nichts anderes, als daß die Moralität hier an und für ſich ſey, — für ſich, d. h. Moralität eines Bewußtſeyns ſey, an ſich, d. h. Daſeyn und Wirklichkeit habe. — In jenem erſten unvollendeten Bewußtſeyn iſt die Moralität nicht ausgeführt; ſie iſt darin das Anſich im Sinne eines Gedankendinges; denn ſie iſt mit Natur und Sinnlichkeit, mit der Wirklichkeit des Seyns und des Bewußtſeyns vergeſellſchaftet, die ihren Inhalt ausmacht, und Na-

nur. und Sinnlichkeit ist das moralisch Richtige. — In dem zweiten ist die Moralität als vollendet und nicht als ein unausgeführtes Gedankending vorhanden. Aber diese Vollendung besteht eben darin, daß die Moralität in einem Bewußtseyn Wirklichkeit, so wie freie Wirklichkeit, Daseyn überhaupt hat, nicht das Leere, sondern das Erfüllte; Inhaltsvolle ist; — d. h. die Vollendung der Moralität wird darin gesetzt, daß das, was so eben als das moralisch Richtige bestimmt wurde, in ihr und an ihr vorhanden ist. Sie soll das eine Mal schlechthin nur als das unwirkliche Gedankending der reinen Abstraction Gültigkeit, aber ebensowohl in dieser Weise keine Gültigkeit haben; ihre Wahrheit soll darin bestehen, der Wirklichkeit entgegengesetzt und von ihr ganz frei und leer, und wieder darin, Wirklichkeit zu seyn.

Der Synkretismus dieser Widersprüche, der in der moralischen Weltanschauung auseinander gelegt ist, fällt in sich zusammen, indem der Unterschied, worauf er beruht, von solchem, das nothwendig gedacht und gesetzt werden müsse und doch zugleich unwesentlich sey, zu einem Unterschiede wird, der nicht einmal mehr in den Worten liegt. Was am Ende als ein Verschiedenes gesetzt wird, sowohl als das Richtige wie als das Reelle, ist ein und eben dasselbe, das Daseyn und die Wirklichkeit; und was absolut nur als das Jenseits des wirklichen Seyns und Bewußtseyns, und ebensowohl nur in ihm und als ein Jenseits das Richtige seyn soll, ist die reine Pflicht und das Wissen derselben als des Wesens. Das Bewußtseyn, das diesen Unterschied macht, der keiner ist, die Wirklichkeit für das Richtige und das Reale zugleich, — die reine Moralität ebenso für das wahre Wesen so wie für das Wesenlose aussagt, spricht die Gedanken, die es vorher trennte, zusammen aus, spricht es selbst aus, daß es ihm mit dieser Bestimmung und der Auseinanderstellung der Momente des Selbsts und des Ansichs nicht Ernst ist, sondern daß es das, was es als das absolute außer dem Bewußtseyn Seyende aussagt, vielmehr in dem Selbst des Selbstbewußtseyns eingeschlossen

behält, und was es als das absolut Gedachte oder das absolute Ansich aussagt, eben darum für ein nicht Wahrheit Habendes nimmt. — Es wird für das Bewußtseyn, daß das Auseinanderstellen dieser Momente eine Verstellung ist, und es wäre Heuchelei, wenn es sie doch beibehielte. Aber als moralisches reines Selbstbewußtseyn flieht es aus dieser Ungleichheit seines Vorstellens mit dem, was sein Wesen ist, aus dieser Unwahrheit, welche das für wahr aussagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abscheu in sich zurück. Es ist reines Gewissen, welches eine solche moralische Weltvorstellung verschmäht; es ist in sich selbst der einfache seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittelung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handelt und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat. — Wenn aber diese Welt der Verstellung nichts anderes als die Entwickelung des moralischen Selbstbewußtseyns in seinen Momenten und hiermit seine Realität ist, so wird es durch sein Zurückgehen in sich seinem Wesen nach nichts anderes werden; sein Zurückgehen in sich ist vielmehr nur das erlangte Bewußtseyn, daß seine Wahrheit eine vorgegebene ist. Es müßte sie noch immer für seine Wahrheit ausgeben, denn es müßte sich als gegenständliche Vorstellung aussprechen und darstellen, aber wüßte, daß dieß nur eine Verstellung ist; es wäre hiermit in der That die Heuchelei und jenes Verschmähen jener Verstellung schon die erste Aeußerung der Heuchelei.

c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.

Die Antinomie der moralischen Weltanschauung, daß es ein moralisches Bewußtseyn giebt und daß es keines giebt, — oder daß das Gelten der Pflicht ein Jenseits des Bewußtseyns ist und umgekehrt nur in ihm Statt findet, war in die Vorstellung zusammengefaßt worden, worin das nichtmoralische Bewußtseyn für moralisch gelte, sein zufälliges Wissen und Wollen für vollwichtig angenommen und die Glückseligkeit ihm aus Gnade zu Theil

:. Dieſe ſich ſelbſt widerſprechende Vorſtellung nahm das
liſche Selbſtbewußtſeyn nicht über ſich, ſondern verlegte ſie in
m anderes Weſen. Aber dieß Hinausſetzen deſſen, was es
othwendig denken muß, außer ſich ſelbſt, iſt ebenſo der Wi-
uch der Form nach, wie jener es dem Inhalte nach iſt.
aber an ſich eben das, was als widerſprechend erſcheint und
ſſen Trennung und Wiederauflöſung die moraliſche Weltan-
ung ſich herumtreibt, daſſelbe iſt, die reine Pflicht nämlich
as reine Wiſſen nichts anderes als das Selbſt des Be-
ſeyns, und das Selbſt des Bewußtſeyns das Seyn und
klichkeit; — ebenſo was jenſeits des wirklichen Be-
ſeyns ſeyn ſoll, nichts anderes als das reine Denken, alſo in
That das Selbſt iſt, ſo geht für uns oder an ſich das
ſtbewußtſeyn in ſich zurück und weiß dasjenige Weſen als
elbſt, worin das Wirkliche zugleich reines Wiſſen und
e Pflicht iſt. Es ſelbſt iſt ſich das in ſeiner Zufälligkeit
ültige, das ſeine unmittelbare Einzelnheit als das reine Wiſ-
nd Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiß.
Dieß Selbſt des Gewiſſens, der ſeiner unmittelbar als
bſoluten Wahrheit und des Seyns gewiſſe Geiſt, iſt das
te Selbſt, das uns aus der dritten Welt des Geiſtes ge-
en iſt, und iſt mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die
lität oder Wirklichkeit, welche ſich als die Wahrheit der ſitt-
. Welt darſtellt, iſt das Selbſt der Perſon; ihr Daſeyn iſt
Anerkanntſeyn. Wie die Perſon das ſubſtanzleere Selbſt
ſo iſt dieß ihr Daſeyn ebenſo die abſtracte Wirklichkeit; die
n gilt und zwar unmittelbar; das Selbſt iſt der in dem
ente ſeines Seyns unmittelbar ruhende Punkt; er iſt ohne
btrennung von ſeiner Allgemeinheit, beide daher nicht in
gung und Beziehung auf einander, das Allgemeine iſt ohne
ſcheidung in ihm, und weder Inhalt des Selbſts, noch iſt
Selbſt durch ſich ſelbſt erfüllt. — Das zweite Selbſt iſt
ı ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der ſich

wiedergegebene Geist der Entzweiung, — die absolute Freiheit. In diesem Selbst tritt jene erste unmittelbare Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit auseinander; das Allgemeine, das dann rein geistiges Wesen, Anerkanntseyn oder allgemeiner Willen und Wissen bleibt, ist Gegenstand und Inhalt des Selbsts und seine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des von Selbst freien Daseyns; es kommt in diesem Selbst daher zu keiner Erfüllung und zu keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moralische Selbstbewußtseyn läßt seine Allgemeinheit zwar frei, so daß sie eine eigne Natur wird, und ebenso hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beiden Bestimmungen. Als Gewissen aber hat es in seiner Selbstgewißheit den Inhalt für die noch leere Pflicht so wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil diese Selbstgewißheit ebenso das Unmittelbare ist, das Daseyn selbst.

Zu dieser seiner Wahrheit gelangt verläßt also oder hebt das moralische Selbstbewußtseyn vielmehr die Trennung in sich selbst auf, woraus die Verstellung entsprungen, die Trennung des An sich und des Selbsts, der reinen Pflicht als des reinen Zwecks und der Wirklichkeit als einer dem reinen Zwecke entgegengesetzten Natur und Sinnlichkeit. Es ist so in sich zurückgekehrter concreter moralischer Geist, der nicht am Bewußtseyn der reinen Pflicht sich einen leeren Maaßstab giebt, welcher dem wirklichen Bewußtseyn entgegengesetzt wäre, sondern die reine Pflicht ebenso wie die ihr entgegengesetzte Natur sind aufgehobene Momente; er ist in unmittelbarer Einheit sich verwirklichendes moralisches Wesen, und die Handlung unmittelbar concrete moralische Gestalt.

Es ist ein Fall des Handelns vorhanden; er ist eine gegenständliche Wirklichkeit für das wissende Bewußtseyn. Dieses als Gewissen weiß ihn auf unmittelbare concrete Weise, und er ist zugleich nur, wie es ihn weiß. Zufällig ist das Wissen, insofern es

ein anderes iſt als der Gegenſtand; der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt aber iſt nicht mehr ein ſolches zufälliges Wiſſen und Erſchaffen von Gedanken in ſich, von denen die Wirklichkeit verſchieden wäre, ſondern indem die Trennung des Anſich und des Selbſts aufgehoben iſt, ſo iſt der Fall unmittelbar in der ſinnlichen Gewißheit des Wiſſens, wie er an ſich iſt, und er iſt nur ſo anſich, wie er in dieſem Wiſſen iſt. — Das Handeln als die Verwirklichung iſt hierdurch die reine Form des Willens; die bloße Umkehrung der Wirklichkeit als eines ſeyenden Falles in eine gethane Wirklichkeit, der bloßen Weiſe des gegenſtändlichen Wiſſens in die Weiſe des Wiſſens von der Wirklichkeit als einem vom Bewußtſeyn Hervorgebrachten. Wie die ſinnliche Gewißheit unmittelbar in das Anſich des Geiſtes aufgenommen oder vielmehr umgekehrt iſt, ſo iſt auch dieſe Umkehrung einfach und unvermittelt, ein Uebergang durch den reinen Begriff ohne Aenderung des Inhalts, der durch das Intereſſe des von ihm wiſſenden Bewußtſeyns beſtimmt iſt. — Das Gewiſſen ſondert ferner die Umſtände des Falles nicht in verſchiedene Pflichten ab. Es verhält ſich nicht als poſitives allgemeines Medium, worin die vielen Pflichten, jede für ſich, unverrückte Subſtantialität erhielten, ſo daß entweder gar nicht gehandelt werden könnte, weil jeder concrete Fall die Entgegenſetzung überhaupt und als moraliſcher Fall die Entgegenſetzung der Pflichten enthält, in der Beſtimmung des Handelns alſo Eine Seite, Eine Pflicht immer verletzt würde; — oder daß, wenn gehandelt wird, die Verletzung einer der entgegengeſetzten Pflichten wirklich einträte. Das Gewiſſen iſt vielmehr das negative Eins oder abſolute Selbſt, welches dieſe verſchiedenen moraliſchen Subſtanzen vertilgt; es iſt einfaches pflichtmäßiges Handeln, das nicht dieſe oder jene Pflicht erfüllt, ſondern das concrete Rechte weiß und thut. Es iſt daher überhaupt erſt das moraliſche Handeln als Handeln, worein das vorhergehende thatloſe Bewußtſeyn der Moralität übergegangen iſt. — Die concrete Geſtalt der That

mag vom unterscheidenden Bewußtseyn in verschiedene Eigenschaften, d. h. hier in verschiedene moralische Beziehungen analysirt und diese entweder jede, wie es seyn muß, wenn sie Pflicht sein soll, für absolut geltend ausgesagt oder auch verglichen und geprüft werden. In der einfachen moralischen Handlung des Gewissens sind die Pflichten so verschüttet, daß allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar Abbruch gethan wird, und das prüfende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewißheit des Gewissens gar nicht Statt findet.

Ebensowenig ist im Gewissen jene hin und hergehende Ungewißheit des Bewußtseyns vorhanden, welches bald die so genannte reine Moralität außer sich in ein anderes heiliges Wesen setzt und sich selbst als das Unheilige gilt, bald aber auch wieder die moralische Reinheit in sich und die Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Moralischen in das andere Wesen setzt.

Es entsagt allen diesen Stellungen und Verstellungen der moralischen Weltanschauung, indem es dem Bewußtseyn entsagt, das die Pflicht und die Wirklichkeit als widersprechend faßt. Nach diesem letztern handle ich moralisch, indem ich mir bewußt bin, die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend etwas Anderes, dieß heißt in der That, indem ich nicht handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines Andern, einer Wirklichkeit, die vorhanden ist, und einer, die ich hervorbringen will, bewußt, habe einen bestimmten Zweck und erfülle eine bestimmte Pflicht; es ist was Anderes darin als die reine Pflicht, die allein beabsichtiget werden sollte. — Das Gewissen ist dagegen das Bewußtseyn darüber, daß, wenn das moralische Bewußtseyn die reine Pflicht als das Wesen seines Handelns aussagt, dieser reine Zweck eine Verstellung der Sache ist; denn die Sache selbst ist, daß die reine Pflicht in der leeren Abstraction des reinen Denkens besteht, und ihre Realität und Inhalt nur an einer bestimmten Wirklichkeit hat, einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit des Bewußtseyns selbst und desselben nicht als eines

Gedankendings ſondern als eines Einzelnen iſt. Das Gewiſſen hat für ſich ſelbſt ſeine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt. Dieſe unmittelbare concrete Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt das Weſen; ſie nach dem Gegenſatze des Bewußtſeyns betrachtet, ſo iſt die eigne unmittelbare Einzelnheit der Inhalt des moraliſchen Thuns; und die Form deſſelben iſt eben dieſes Selbſt als reine Bewegung, nämlich als das Wiſſen oder die eigne Ueberzeugung.

Dieß in ſeiner Einheit und in der Bedeutung der Momente näher betrachtet, ſo erfaßte das moraliſche Bewußtſeyn ſich nur als das Anſich oder Weſen; als Gewiſſen aber erfaßt es ſein Fürſichſeyn oder ſein Selbſt. — Der Widerſpruch der moraliſchen Weltanſchauung löſt ſich auf, d. h. der Unterſchied, der ihm zu Grunde liegt, zeigt ſich kein Unterſchied zu ſeyn und er läuft in die reine Negativität zuſammen; dieſe aber iſt eben das Selbſt; ein einfaches Selbſt, welches ebenſowohl reines Wiſſen, als Wiſſen ſeiner als dieſes einzelnen Bewußtſeyns iſt. Dieß Selbſt macht daher den Inhalt des vorher leeren Weſens aus, denn es iſt das Wirkliche, welches nicht mehr die Bedeutung hat, eine dem Weſen fremde und in eignen Geſetzen ſelbſtſtändige Natur zu ſeyn. Es iſt als das Negative der Unterſchied des reinen Weſens, ein Inhalt und zwar ein ſolcher, welcher an und für ſich gilt.

Ferner iſt dieß Selbſt als reines ſich ſelbſtgleiches Wiſſen das ſchlechthin Allgemeine, ſo daß eben dieß Wiſſen als ſein eignes Wiſſen, als Ueberzeugung die Pflicht iſt. Die Pflicht iſt nicht mehr das dem Selbſt gegenübertretende Allgemeine, ſondern iſt gewußt, in dieſer Getrenntheit kein Gelten zu haben; es iſt jetzt das Geſetz, das um des Selbſts willen, nicht um deſſen willen das Selbſt iſt. Das Geſetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des Fürſichſeyns ſondern auch des Anſichſeyns, denn dieß Wiſſen iſt um ſeiner Sichſelbſtgleichheit willen eben das Anſich. Dieß Anſich trennt

ſich auch im Bewußtſeyn von jener unmittelbaren Einheit mit dem Fürſichſeyn; ſo gegenübertretend iſt es Seyn, Seyn für Anderes. — Die Pflicht eben wird jetzt als Pflicht, die vom Selbſt verlaſſen iſt, gewußt, nur Moment zu ſeyn, ſie iſt von ihrer Bedeutung, abſolutes Weſen zu ſeyn, zum Seyn, das nicht ſelbſt, nicht für ſich iſt, herabgeſunken und alſo Seyn für Anderes. Aber dieß Seyn für Anderes bleibt eben darum weſentliches Moment, weil das Selbſt als Bewußtſeyn den Gegenſatz des Fürſichſeyns und des Seyns für Anderes ausmacht, und jetzt die Pflicht an ihr unmittelbar Wirkliches, nicht mehr bloß das abſtracte reine Bewußtſeyn iſt.

Dieß Seyn für Anderes iſt alſo die anſichſeyende vom Selbſt unterſchiedene Subſtanz. Das Gewiſſen hat die reine Pflicht oder das abſtracte Anſich nicht aufgegeben, ſondern ſie iſt das weſentliche Moment, als Allgemeinheit ſich zu Andern zu verhalten. Es iſt das gemeinſchaftliche Element des Selbſtbewußtſeyn, und dieſes die Subſtanz, worin die That Beſtehen und Wirklichkeit hat; das Moment des Anerkanntwerdens von den Andern. Das moraliſche Selbſtbewußtſeyn hat dieß Moment des Anerkanntſeyns, des reinen Bewußtſeyns, welches da iſt, nicht; und iſt dadurch überhaupt nicht handelndes, nicht verwirklichendes. Sein Anſich iſt ihm entweder das abſtracte unwirkliche Weſen, oder das Seyn als eine Wirklichkeit, welche nicht geiſtig iſt. Die ſeyende Wirklichkeit des Gewiſſens aber iſt eine ſolche, welche Selbſt iſt, d. h. das ſeiner bewußte Daſeyn, das geiſtige Element des Anerkanntwerdens. Das Thun iſt daher nur das Ueberſetzen ſeines einzelnen Inhalts in das gegenſtändliche Element, worin er allgemein und anerkannt iſt, und eben dieß, daß er anerkannt iſt, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich iſt die Handlung, weil die daſeyende Wirklichkeit unmittelbar mit der Ueberzeugung oder dem Wiſſen verknüpft, oder das Wiſſen von ſeinem Zwecke unmittelbar das Element des

Daſeyns, das allgemeine Anerkennen iſt. Denn das Weſen der Handlung, die Pflicht beſteht in der Ueberzeugung des Gewiſſens von ihr; dieſe Ueberzeugung iſt eben das Anſich ſelbſt; es iſt das an ſich allgemeine Selbſtbewußtſeyn, oder das Anerkanntſeyn und hiermit die Wirklichkeit. Das mit der Ueberzeugung von der Pflicht Gethane iſt alſo unmittelbar ein ſolches, das Beſtand und Daſeyn hat. Es iſt alſo da keine Rede mehr davon, daß die gute Abſicht nicht zu Stande komme, oder daß es dem Guten ſchlecht gehe; ſondern das als Pflicht Gewußte vollführt ſich und kommt zur Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmäßige das Allgemeine aller Selbſtbewußtſeyn, das Anerkannte und alſo Seyende iſt. Getrennt und allein genommen, ohne den Inhalt des Selbſts aber iſt dieſe Pflicht das Seyn für Anderes, das Durchſichtige, das nur die Bedeutung gehaltloſer Weſenheit überhaupt hat.

Sehen wir auf die Sphäre zurück, mit der überhaupt die geiſtige Realität eintrat, ſo war es der Begriff, daß das Ausſprechen der Individualität das Anundfürſich ſey. Aber die Geſtalt, welche dieſen Begriff unmittelbar ausdrückte, war das ehrliche Bewußtſeyn, das ſich mit der abſtracten Sache ſelbſt herumtrieb. Dieſe Sache ſelbſt war dort Prädikat; im Gewiſſen aber erſt iſt ſie Subject, das alle Momente des Bewußtſeyns an ihm geſetzt hat, und für welches alle dieſe Momente, Subſtantialität überhaupt, äußeres Daſeyn und Weſen des Denkens in dieſer Gewißheit ſeiner ſelbſt enthalten ſind. Subſtantialität überhaupt hat die Sache ſelbſt in der Sittlichkeit, äußeres Daſeyn in der Bildung, ſich ſelbſt wiſſende Weſenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewiſſen iſt ſie das Subject, das dieſe Momente an ihm ſelbſt weiß. Wenn das ehrliche Bewußtſeyn nur immer die leere Sache ſelbſt ergreift, ſo gewinnt dagegen das Gewiſſen ſie in ihrer Erfüllung, die es ihr durch ſich giebt. Es iſt dieſe Macht dadurch, daß es

die Momente des Bewußtseyns als Momente weiß, und als ihr negatives Wesen sie beherrscht.

Das Gewissen in Beziehung auf die einzelnen Bestimmungen des Gegensatzes, der am Handeln erscheint, und sein Bewußtseyn über die Natur derselben betrachtet, verhält sich zuerst als Wissendes zur Wirklichkeit des Falles, worin zu handeln ist. Insofern das Moment der Allgemeinheit an diesem Wissen ist, gehört zum Wissen des gewissenhaften Handelns, die vorliegende Wirklichkeit auf uneingeschränkte Weise zu umfassen und also die Umstände des Falles genau zu wissen und in Erwägung zu ziehen. Dieß Wissen aber, da es die Allgemeinheit als ein Moment kennt, ist daher ein solches Wissen von diesen Umständen, das sich bewußt ist, sie nicht zu umfassen oder darin nicht gewissenhaft zu seyn. Die wahrhaft allgemeine und reine Beziehung des Wissens wäre eine Beziehung auf ein nicht Entgegengesetztes, auf sich selbst; aber das Handeln durch den Gegensatz, der in ihm wesentlich ist, bezieht sich auf ein Negatives des Bewußtseyns, auf eine an sich seyende Wirklichkeit. Gegen die Einfachheit des reinen Bewußtseyns, das absolut Andere oder die Mannigfaltigkeit an sich, ist sie eine absolute Vielheit der Umstände, die sich rückwärts in ihre Bedingungen, seitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich theilt und ausbreitet. — Das gewissenhafte Bewußtseyn ist sich dieser Natur der Sache und seines Verhältnisses zu ihr bewußt, und weiß, daß es den Fall, in dem es handelt, nicht nach dieser geforderten Allgemeinheit kennt, und daß sein Vorgeben dieser gewissenhaften Erwägung aller Umstände nichtig ist. Diese Kenntniß und Erwägung aller Umstände aber ist nicht gar nicht vorhanden; allein nur als Moment, als Etwas, das nur für Andere ist; und sein unvollständiges Wissen, weil es sein Wissen ist, gilt ihm als hinreichendes vollkommenes Wissen.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Allgemeinheit des Wesens oder der Bestimmung des Inhalts durchs reine Be-

wußtseyn. — Das zum Handeln schreitende Gewissen bezieht sich auf die vielen Seiten des Falles. Dieser schlägt sich auseinander, und ebenso die Beziehung des reinen Bewußtseyns auf ihn, wodurch die Mannigfaltigkeit des Falles eine Mannigfaltigkeit von Pflichten ist. — Das Gewissen weiß, daß es unter ihnen zu wählen und zu entscheiden hat; denn keine ist in ihrer Bestimmtheit oder in ihrem Inhalte absolut, sondern nur die reine Pflicht. Aber dieß Abstractum hat in seiner Realität die Bedeutung des selbstbewußten Ich erlangt. Der seiner selbst gewisse Geist ruht als Gewissen in sich, und seine reale Allgemeinheit oder seine Pflicht liegt in seiner reinen Ueberzeugung von der Pflicht. Diese reine Ueberzeugung ist als solche so leer als die reine Pflicht, rein in dem Sinne, daß nichts in ihr, kein bestimmter Inhalt Pflicht ist. Es soll aber gehandelt, es muß von dem Individuum bestimmt werden; und der seiner selbst gewisse Geist, in dem das Ansich die Bedeutung des selbstbewußten Ichs erlangt hat, weiß diese Bestimmung und Inhalt in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben. Diese ist als Bestimmung und Inhalt das natürliche Bewußtseyn, d. h. die Triebe und Neigungen. — Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt aus sich selbst; der Kreis des Selbsts aber, worein die Bestimmtheit als solche fällt, ist die sogenannte Sinnlichkeit: einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben, findet sich nichts bei der Hand, als sie. — Alles, was in früheren Gestalten als Gut oder Schlecht als Gesetz und Recht sich darstellte, ist ein Anderes als die unmittelbare Gewißheit seiner selbst; es ist ein Allgemeines, das jetzt ein Seyn für Anderes ist; oder anders betrachtet, ein Gegenstand, welcher das Bewußtseyn mit sich selbst vermittelnd zwischen es und seine eigne Wahrheit tritt und es vielmehr von sich absondert, als daß er seine Unmittelbarkeit wäre. — Dem Gewissen aber ist die Gewißheit seiner selbst die reine unmittelbare Wahrheit; und diese

Wahrheit ist also seine als Inhalt vorgestellte unmittelbare Gewißheit seiner selbst, d. h. überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seyns.

Dieser Inhalt gilt zugleich als moralische Wesenheit oder als Pflicht. Denn die reine Pflicht ist, wie schon bei dem Prüfen der Gesetze sich ergab, schlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt. Hier hat sie zugleich die wesentliche Form des Fürsichseyns, und diese Form der individuellen Ueberzeugung ist nichts anderes als das Bewußtseyn von der Leerheit der reinen Pflicht, und davon, daß sie nur Moment, daß seine Substantialität ein Prädikat ist, welches sein Subject an dem Individuum hat, dessen Willkür ihr den Inhalt giebt, jeden an diese Form knüpfen und seine Gewissenhaftigkeit an ihn heften kann. — Ein Individuum vermehrt sein Eigenthum auf eine gewisse Weise; es ist Pflicht, daß jedes für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die Möglichkeit sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden und Hülfsbedürftigen Gutes zu thun. Das Individuum ist sich bewußt, daß dieß Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewißheit seiner selbst enthalten; es sieht ferner ein, daß es diese Pflicht in diesem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht diese gewisse Weise für Betrug; sie halten sich an andere Seiten des concreten Falles, es aber hält diese Seite dadurch fest, daß es sich der Vermehrung des Eigenthums als reiner Pflicht bewußt ist. — So erfüllt das, was Andere Gewaltthätigkeit und Unrecht nennen, die Pflicht, gegen Andere seine Selbstständigkeit zu behaupten; was sie Feigheit nennen, — die Pflicht, sich das Leben und die Möglichkeit der Nützlichkeit für die Nebenmenschen zu erhalten; was sie aber die Tapferkeit nennen, verletzt vielmehr beide Pflichten. Die Feigheit darf aber nicht so ungeschickt seyn, nicht zu wissen, daß die Erhaltung des Lebens und der Möglichkeit, Anderen nützlich zu seyn, Pflichten sind, — nicht von der Pflichtmäßigkeit ihres Handelns überzeugt zu seyn und nicht

zu wiſſen, daß in dem Wiſſen das Pflichtmäßige beſteht; ſonſt beginge ſie die Ungeſchicklichkeit, unmoraliſch zu ſeyn. Da die Moralität in dem Bewußtſeyn, die Pflicht erfüllt zu haben, liegt, ſo wird dem Handeln, das Feigheit, eben ſo wenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, dieß nicht fehlen; das Abſtractum, das Pflicht heißt, iſt wie jedes, ſo auch dieſes Inhalts fähig, es weiß alſo, was es thut, als Pflicht, und indem es dieß weiß und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmäßige ſelbſt iſt, ſo iſt es anerkannt von den Andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Daſeyn.

Gegen dieſe Freiheit, die jeden beliebigen Inhalt in das allgemeine paſſive Medium der reinen Pflicht und Wiſſens einlegt ſo gut als einen andern, hilft es nichts, zu behaupten, daß ein anderer Inhalt eingelegt werden ſollte; denn welcher es ſey, jeder hat den Makel der Beſtimmtheit an ihm, von der das reine Wiſſen frei iſt, die es verſchmähen ebenſo wie es jede aufnehmen kann. Aller Inhalt ſteht darin, daß er ein beſtimmter iſt, auf gleicher Linie mit dem andern, wenn er auch gerade den Charakter zu haben ſcheint, daß in ihm das Beſondere aufgehoben ſey. Es kann ſcheinen, daß, indem an dem wirklichen Falle die Pflicht ſich überhaupt in den Gegenſatz und dadurch den der Einzelnheit und Allgemeinheit entzweit, diejenige Pflicht, deren Inhalt das Allgemeine ſelbſt iſt, dadurch unmittelbar die Natur der reinen Pflicht an ihr habe, und Form und Inhalt hiermit ſich ganz gemäß werden; ſo daß alſo z. B. die Handlung für das allgemeine Beſte der für das individuelle vorzuziehen ſey. Allein dieſe allgemeine Pflicht iſt überhaupt dasjenige, was als an und für ſich ſeyende Subſtanz, als Recht und Geſetz vorhanden iſt, und unabhängig von dem Wiſſen und der Ueberzeugung wie von dem unmittelbaren Intereſſe des Einzelnen gilt; es iſt alſo gerade dasjenige, gegen deſſen Form die Moralität überhaupt gerichtet iſt. Was aber ſeinen Inhalt betrifft, ſo iſt auch er ein beſtimmter, inſofern das allgemeine Beſte dem

Einzelnen entgegengesetzt ist; hiermit ist sein Gesetz ein solches, von welchem das Gewissen sich schlechthin frei weiß und hinzu und davon zu thun, es zu unterlassen, so wie zu erfüllen sich die absolute Befugniß giebt. — Alsdann ist ferner jene Unterscheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine der Natur des Gegensatzes überhaupt noch nichts Festes. Sondern vielmehr was der Einzelne für sich thut, kommt auch den Allgemeinen zu Gute; je mehr er für sich gesorgt hat, desto größer ist nicht nur seine Möglichkeit, Anderen zu nützen; sondern seine Wirklichkeit selbst ist nur dieß, im Zusammenhange mit Anderen zu seyn und zu leben; sein einzelner Genuß hat wesentlich die Bedeutung, damit Anderen das Seinige preiszugeben und ihnen zum Erwerb ihres Genusses zu verhelfen. In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt. — Die Erwägung und Vergleichung der Pflichten, welche hier einträte, liefe auf die Berechnung des Vortheils hinaus, den das Allgemeine von einer Handlung hätte, aber Theils fällt die Moralität hierdurch der nothwendigen Zufälligkeit der Einsicht anheim, Theils ist es gerade das Wesen des Gewissens, dieß Berechnen und Erwägen abzuschneiden und ohne solche Gründe aus sich zu entscheiden.

Auf diese Weise handelt und erhält sich also das Gewissen in der Einheit des Ansich- und des Fürsichseyns, in der Einheit des reinen Denkens und der Individualität, und ist der seiner gewisse Geist, der seine Wahrheit an ihm selbst, in seinem Selbst, in seinem Wissen, und darin als dem Wissen von der Pflicht hat. Er erhält sich eben dadurch darin, daß was Positives in der Handlung ist, sowohl der Inhalt als die Form der Pflicht und das Wissen von ihr, dem Selbst, der Gewißheit seiner angehört; was aber dem Selbst als eignes Ansich gegenübertreten will, als nicht Wahres, nur als Aufgehobenes, nur als Moment gilt. Es gilt daher nicht das allgemeine

Wiſſen überhaupt, ſondern ſeine Kenntniß von den Umſtänden. In die Pflicht, als das allgemeine Anſichſeyn, legt es den Inhalt ein, den es aus ſeiner natürlichen Individualität nimmt; denn er iſt der an ihm ſelbſt vorhandene; dieſer wird durch das allgemeine Medium, worin er iſt, die Pflicht, die es ausübt, und die leere reine Pflicht iſt eben hierdurch als Aufgehobenes oder als Moment geſetzt; dieſer Inhalt iſt ihre aufgehobene Leerheit oder die Erfüllung. — Aber ebenſo iſt das Gewiſſen von jedem Inhalt überhaupt frei; es abſolvirt ſich von jeder beſtimmten Pflicht, die als Geſetz gelten ſoll; in der Kraft der Gewißheit ſeiner ſelbſt hat es die Majeſtät der abſoluten Autarkie, zu binden und zu löſen. — Dieſe Selbſtbeſtimmung iſt darum unmittelbar das ſchlechthin Pflichtmäßige; die Pflicht iſt das Wiſſen ſelbſt; dieſe einfache Selbſtheit aber iſt das Anſich; denn das Anſich iſt die reine Sichſelbſtgleichheit, und dieſe iſt in dieſem Bewußtſeyn. —

Dieß reine Wiſſen iſt unmittelbar Seyn für Anderes; denn als die reine Sichſelbſtgleichheit iſt es die Unmittelbarkeit oder das Seyn. Dieß Seyn iſt aber zugleich das reine Allgemeine, die Selbſtheit Aller; oder das Handeln iſt anerkannt und daher wirklich. Dieß Seyn iſt das Element, wodurch das Gewiſſen unmittelbar mit allen Selbſtbewußtſeyn in der Beziehung der Gleichheit ſteht; und die Bedeutung dieſer Beziehung iſt nicht das ſelbſtloſe Geſetz, ſondern das Selbſt des Gewiſſens.

Darin aber, daß dieß Rechte, was das Gewiſſen thut, zugleich Seyn für Anderes iſt, ſcheint eine Ungleichheit an es zu kommen. Die Pflicht, die es vollbringt, iſt ein beſtimmter Inhalt; er iſt zwar das Selbſt des Bewußtſeyns und darin ſein Wiſſen von ſich, ſeine Gleichheit mit ſich ſelbſt. Aber vollbracht, in das allgemeine Medium des Seyns geſtellt, iſt dieſe Gleichheit nicht mehr Wiſſen, nicht mehr dieſes Unterſcheiden, welches ſeine Unterſchiede ebenſo unmittelbar aufhebt; ſondern im Seyn iſt der Unterſchied beſtehend geſetzt, und die

Handlung eine beſtimmte, ungleich mit dem Elemente des Selbſtbewußtſeyns Aller, alſo nicht nothwendig anerkannt. Beide Seiten, das handelnde Gewiſſen und das allgemeine dieſe Handlung als Pflicht anerkennende Bewußtſeyn, ſind gleich frei von der Beſtimmtheit dieſes Thuns. Um dieſer Freiheit willen iſt die Beziehung in dem gemeinſchaftlichen Medium des Zuſammenhangs vielmehr ein Verhältniß der vollkommenen Ungleichheit; wodurch das Bewußtſeyn, für welches die Handlung iſt, ſich in vollkommener Ungewißheit über den handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt befindet. Er handelt, er ſetzt eine Beſtimmtheit als ſeyend; an dieß Seyn als an ſeine Wahrheit halten ſich die Andern und ſind darin ſeiner gewiß; er hat darin ausgeſprochen, was ihm als Pflicht gilt. Allein er iſt frei von irgend einer beſtimmten Pflicht; er iſt da heraus, wo ſie meinen, daß er wirklich ſey; und dieß Medium des Seyns-ſelbſt und die Pflicht als an ſich ſeyend gilt ihm nur als Moment. Was er ihnen alſo hinſtellt, verſtellt er auch wieder oder vielmehr hat es unmittelbar verſtellt. Denn ſeine Wirklichkeit iſt ihm nicht dieſe hinausgeſtellte Pflicht und Beſtimmung, ſondern diejenige, welche er in der abſoluten Gewißheit ſeiner ſelbſt hat.

Sie wiſſen alſo nicht, ob dieß Gewiſſen moraliſch gut oder ob es böſe iſt, oder vielmehr ſie können es nicht nur nicht wiſſen, ſondern müſſen es auch für böſe nehmen. Denn wie es frei von der Beſtimmtheit der Pflicht und von der Pflicht als an ſich ſeyender iſt, ſind ſie es gleichfalls. Was es ihnen hinſtellt, wiſſen ſie ſelbſt zu verſtellen; es iſt ein ſolches, wodurch nur das Selbſt eines Andern ausgedrückt iſt, nicht ihr eignes; ſie wiſſen ſich nicht nur frei davon, ſondern müſſen es in ihrem eignen Bewußtſeyn auflöſen, durch Urtheilen und Erklären zu nichte machen, um ihr Selbſt zu erhalten.

Allein die Handlung des Gewiſſens iſt nicht nur dieſe von dem reinen Selbſt verlaſſene Beſtimmung des Seyns. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden ſoll, iſt es allein durch

das Wiſſen und die Ueberzeugung davon als von der Pflicht, durch das Wiſſen ſeiner Selbſt in der That. Wenn die That aufhört dieſes Selbſt an ihr zu haben, hört ſie auf das zu ſeyn, was allein ihr Weſen iſt. Ihr Daſeyn von dieſem Bewußtſeyn verlaſſen, wäre eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erſchiene uns als ein Vollbringen ſeiner Luſt und Begierde. Was da ſeyn ſoll, iſt hier allein Weſenheit dadurch, daß es als ſich ſelbſt ausſprechende Individualität gewußt wird; und dieß Bewußtſeyn iſt es, was das Anerkannte iſt, und was, als ſolches, Daſeyn haben ſoll.

Das Selbſt tritt ins Daſeyn als Selbſt; der ſeiner gewiſſe Geiſt exiſtirt als ſolcher für Andere; ſeine unmittelbare Handlung iſt nicht das, was gilt und wirklich iſt; nicht das Beſtimmte, nicht das Anſichſeyende iſt das Anerkannte, ſondern allein das ſich wiſſende Selbſt als ſolches. Das Element des Beſtehens iſt das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; was in dieſes Element tritt, kann nicht die Wirkung der Handlung ſeyn, dieſe hält nicht darin aus und erhält kein Bleiben, ſondern nur das Selbſtbewußtſeyn iſt das Anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit.

Wir ſehen hiermit wieder die Sprache als das Daſeyn des Geiſtes. Sie iſt das für Andere ſeyende Selbſtbewußtſeyn, welches unmittelbar als ſolches vorhanden und als dieſes allgemeines iſt. Sie iſt das ſich von ſich ſelbſt abtrennende Selbſt, das als reines Ich = Ich ſich gegenſtändlich wird, in dieſer Gegenſtändlichkeit ſich ebenſo als dieſes Selbſt erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zuſammenfließt und ihr Selbſtbewußtſeyn iſt; es vernimmt ebenſo ſich, als es von den Andern vernommen wird, und das Vernehmen iſt eben das zum Selbſt gewordene Daſeyn.

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, iſt nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerriſſene Selbſt der Welt der Bildung, ſondern der in ſich zurückgekehrte ſeiner und in ſeinem Selbſt ſeiner Wahrheit oder ſeines Anerkennens gewiſſe und als

dieſes Wiſſen anerkannte Geiſt. Die Sprache des ſittlichen Geiſtes iſt das Geſetz und der einfache Befehl und die Klage, die mehr eine Thräne über die Nothwendigkeit iſt; das moraliſche Bewußtſeyn hingegen iſt noch *ſtumm*, bei ſich in ſeinem Innern verſchloſſen, denn in ihm hat das Selbſt noch nicht Daſeyn, ſondern das Daſeyn und das *Selbſt* ſtehen erſt in äußerer Beziehung auf einander. Die Sprache aber tritt nur als die Mitte ſelbſtſtändiger und anerkannter Selbſtbewußtſeyn hervor, und das *daſeyende Selbſt* iſt unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieſer Vielheit einfaches Anerkanntſeyn. Der Inhalt der Sprache des Gewiſſens iſt *das ſich als Weſen wiſſende Selbſt*. Dieß allein ſpricht ſie aus, und dieſes Ausſprechen iſt die wahre Wirklichkeit des Thuns und das Gelten der Handlung. Das Bewußtſeyn ſpricht ſeine *Ueberzeugung* aus; dieſe Ueberzeugung iſt es, worin allein die Handlung Pflicht iſt; ſie *gilt* auch allein dadurch als Pflicht, daß die Ueberzeugung *ausgeſprochen* wird. Denn das allgemeine Selbſtbewußtſeyn iſt frei von der *nur ſeyenden beſtimmten* Handlung; *ſie* als Daſeyn gilt ihm nichts, ſondern die *Ueberzeugung*, daß ſie Pflicht iſt; und dieſe iſt in der Sprache wirklich. — Die Handlung verwirklichen heißt hier nicht ihren Inhalt aus der Form des *Zwecks* oder *Fürſichſeyns* in die Form der *abſtracten* Wirklichkeit überſetzen, ſondern aus der Form der unmittelbaren *Gewißheit* ſeiner ſelbſt, die ihr Wiſſen oder Fürſichſeyn als das Weſen weiß, in die Form der *Verſicherung*, daß das Bewußtſeyn von der Pflicht überzeugt iſt und die Pflicht als Gewiſſen aus *ſich ſelbſt* weiß; dieſe Verſicherung verſichert alſo, daß es davon überzeugt iſt, daß ſeine Ueberzeugung das Weſen iſt.

Ob die Verſicherung, aus Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, *wahr* iſt, ob es *wirklich* die *Pflicht* iſt, was gethan wird, — dieſe Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewiſſen. — Bei jener Frage, ob die *Verſicherung wahr* iſt, würde vorausgeſetzt, daß die innere Abſicht von der vorgegebenen

verschieden sey, d. h. daß das Wollen des einzelnen Selbsts, sich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewußtseyns trennen könne; der letztere wäre in die Rede gelegt, das erstere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieser Unterschied des allgemeinen Bewußtseyns und des einzelnen Selbsts ist es eben, der sich aufgehoben, und dessen Aufheben das Gewissen ist. Das unmittelbare Wissen des seiner gewissen Selbsts ist Gesetz und Pflicht; seine Absicht ist dadurch, daß sie seine Absicht ist, das Rechte; es wird nur erfordert, daß es dieß wisse und daß es die Ueberzeugung davon, sein Wissen und Wollen sey das Rechte, sage. Das Aussprechen dieser Versicherung hebt an sich selbst die Form seiner Besonderheit auf; es anerkennt darin die nothwendige Allgemeinheit des Selbsts; indem es sich Gewissen nennt, nennt es sich reines sich selbst Wissen und reines abstractes Wollen, d. h. es nennt sich ein allgemeines Wissen und Wollen, das die Andern anerkennt, ihnen gleich ist, denn sie sind eben dieß reine sich Wissen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des seiner gewissen Selbsts, in diesem Wissen, daß das Selbst das Wesen ist, liegt das Wesen des Rechten. — Wer also sagt, er handle so aus Gewissen, der spricht wahr, denn sein Gewissen ist das wissende und wollende Selbst. Er muß dieß aber wesentlich sagen, denn dieß Selbst muß zugleich allgemeines Selbst seyn. Dieß ist es nicht in dem Inhalt der Handlung, denn dieser ist um seiner Bestimmtheit willen an sich gleichgültig; sondern die Allgemeinheit liegt in der Form derselben; diese Form ist es, welche als wirklich zu setzen ist; sie ist das Selbst, das als solches in der Sprache wirklich ist, sich als das Wahre aussagt, eben darin alle Selbst anerkennt und von ihnen anerkannt wird.

Das Gewissen also in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische

Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, und indem sie an diesem Wissen eben unmittelbar das Daseyn weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eignen Göttlichkeit.

Dieser einsame Gottesdienst ist zugleich wesentlich der Gottesdienst einer Gemeinde, und das reine innere sich selbst Wissen und Vernehmen geht zum Momente des Bewußtseyns fort. Die Anschauung seiner ist sein gegenständliches Daseyn, und dieß gegenständliche Element ist das Aussprechen seines Wissens und Wollens als eines Allgemeinen. Durch dieß Aussprechen wird das Selbst zum Geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Wirklichkeit und das Bestehen seines Thuns ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; das Aussprechen des Gewissens aber setzt die Gewißheit seiner selbst als reines und dadurch als allgemeines Selbst; die Andern lassen die Handlung um dieser Rede willen, worin das Selbst als das Wesen ausgedrückt und anerkannt ist, gelten. Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit. — Insofern dieß Gewissen sein abstractes Bewußtseyn noch von seinem Selbstbewußtseyn unterscheidet, hat es sein Leben nur verborgen in Gott; er ist zwar unmittelbar seinem Geist und Herzen, seinem Selbst gegenwärtig; aber das Offenbare, sein wirkliches Bewußtseyn und die vermittelnde Bewegung desselben ist ihm ein Anderes als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Wesens. Allein in der Vollendung des Gewissens hebt sich der Unterschied seines abstracten und seines Selbstbewußtseyns auf. Es weiß, daß das abstracte Bewußtseyn eben dieses Selbst, dieses seiner gewisse

Fürſichſeyn iſt, daß in der Unmittelbarkeit der Beziehung des Selbſts auf das Anſich, das außer dem Selbſt geſetzt das abſtracte Weſen und das ihm Verborgene iſt, eben die Verſchiedenheit aufgehoben iſt. Denn diejenige Beziehung iſt eine vermittelnde, worin die Bezogenen nicht ein und daſſelbe, ſondern ein Anderes für einander und nur in einem Dritten eins ſind; die unmittelbare Beziehung aber heißt in der That nichts anderes als die Einheit. Das Bewußtſeyn über die Gedankenloſigkeit, dieſe Unterſchiede, die keine ſind, noch für Unterſchiede zu halten, erhoben weiß die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Weſens in ihm als Einheit des Weſens und ſeines Selbſts, ſein Selbſt alſo als das lebendige Anſich, und dieß ſein Wiſſen als die Religion, die als angeſchautes oder daſeyendes Wiſſen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geiſt iſt.

Wir ſehen hiermit hier das Selbſtbewußtſeyn in ſein Innerſtes zurückgegangen, dem alle Aeußerlichkeit als ſolche verſchwindet, in die Anſchauung des Ich = Ich, worin dieſes Ich alle Weſenheit und Daſeyn iſt. Es verſinkt in dieſem Begriffe ſeiner ſelbſt, denn es iſt auf die Spitze ſeiner Extreme getrieben, und zwar ſo, daß die unterſchiedenen Momente, wodurch es real oder noch Bewußtſeyn iſt, nicht für uns nur dieſe reinen Extreme ſind, ſondern das, was es für ſich, und was ihm an ſich und was ihm Daſeyn iſt, zu Abſtractionen verflüchtigt, die keinen Halt keine Subſtanz mehr für dieß Bewußtſeyn ſelbſt haben; und alles, was bisher für das Bewußtſeyn Weſen war, iſt in dieſe Abſtractionen zurückgegangen. — Zu dieſer Reinheit geläutert, iſt das Bewußtſeyn ſeine ärmſte Geſtalt, und die Armuth, die ſeinen einzigen Beſitz ausmacht, iſt ſelbſt ein Verſchwinden; dieſe abſolute Gewißheit, in welche ſich die Subſtanz aufgelöſt hat, iſt die abſolute Unwahrheit, die in ſich zuſammenfällt; es iſt das abſolute Selbſtbewußtſeyn, in dem das Bewußtſeyn verſinkt.

Dieß Verſinken innerhalb ſeiner ſelbſt betrachtet, ſo iſt für

das Bewußtſeyn die anſichſeyende Subſtanz, das Wiſſen als ſein Wiſſen. Als Bewußtſeyn iſt es in den Gegenſatz ſeiner und des Gegenſtandes, der für es das Weſen iſt, getrennt; aber dieſer Gegenſtand eben iſt das vollkommen Durchſichtige, es iſt ſein Selbſt und ſein Bewußtſeyn iſt nur das Wiſſen von ſich. Alles Leben und alle geiſtige Weſenheit iſt in dieß Selbſt zurückgegangen und hat ſeine Verſchiedenheit von dem Ich ſelbſt verloren. Die Momente des Bewußtſeyns ſind daher dieſe ertremen Abſtractionen, deren keine ſteht, ſondern in der andern ſich verliert und ſie erzeugt. Es iſt der Wechſel des unglücklichen Bewußtſeyns mit ſich, der aber für es ſelbſt innerhalb ſeiner vorgeht und der Begriff der Vernunft zu ſeyn ſich bewußt iſt, der jenes nur an ſich iſt. Die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt ſchlägt ihr alſo als Bewußtſeyn unmittelbar in ein Austönen, in Gegenſtändlichkeit ſeines Fürſichſeyns um; aber dieſe erſchaffene Welt iſt ſeine Rede, die es ebenſo unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Dieſe Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daß es an und für ſich darin iſt; denn das Weſen iſt ihm kein Anſich, ſondern es ſelbſt; ebenſowenig hat es Daſeyn, denn das Gegenſtändliche kommt nicht dazu, ein Negatives des wirklichen Selbſts zu ſeyn; ſo wie dieſes nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, ſich zum Dinge zu machen und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angſt, die Herrlichkeit ſeines Innern durch Handlung und Daſeyn zu beflecken, und um die Reinheit ſeines Herzens zu bewahren flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigenſinnigen Kraftloſigkeit, ſeinem zur letzten Abſtraction zugeſpitzten Selbſt zu entſagen und ſich Subſtantialität zu geben oder ſein Denken in Seyn zu verwandeln und ſich dem abſoluten Unterſchiede anzuvertrauen. Der hohle Gegenſtand, den es ſich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtſeyn der Leerheit; ſein Thun iſt das Sehnen, das in dem Werden ſeiner ſelbſt zum weſenloſen Gegenſtande ſich nur verliert, und über dieſen Verluſt

hinaus und zurück zu ſich fallend ſich nur als Verlornes findet; — in dieſer durchſichtigen Reinheit ſeiner Momente eine unglückliche ſogenannte ſchöne Seele, verglimmt ſie in ſich, und ſchwindet als ein geſtaltloſer Dunſt, der ſich in Luft auflöſt.

Dieß ſtille Zuſammenfließen der markloſen Weſenheiten des verflüchtigten Lebens iſt aber noch in der andern Bedeutung der Wirklichkeit des Gewiſſens und in der Erſcheinung ſeiner Bewegung zu nehmen und das Gewiſſen als handelnd zu betrachten. — Das gegenſtändliche Moment in dieſem Bewußtſeyn hat ſich oben als allgemeines Bewußtſeyn beſtimmt; das ſich ſelbſtwiſſende Wiſſen iſt als dieſes Selbſt unterſchieden vom andern Selbſt; die Sprache, in der ſich alle gegenſeitig als gewiſſenhaft handelnd anerkennen, dieſe allgemeine Gleichheit zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürſichſeyns, jedes Bewußtſeyn iſt aus ſeiner Allgemeinheit ebenſo ſchlechthin in ſich reflectirt; hierdurch tritt der Gegenſatz der Einzelnheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine nothwendig ein, und dieſes Verhältniß und ſeine Bewegung iſt zu betrachten. — Oder dieſe Allgemeinheit und die Pflicht hat die ſchlechthin entgegengeſetzte Bedeutung der beſtimmten von dem Allgemeinen ſich ausnehmenden Einzelnheit, für welche die reine Pflicht nur an die Oberfläche getretene und nach außen gekehrte Allgemeinheit iſt; die Pflicht liegt nur in den Worten und gilt als Seyn für Anderes. Das Gewiſſen zunächſt nur negativ gegen die Pflicht als dieſe beſtimmte vorhandene gerichtet, weiß ſich frei von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem beſtimmten Inhalte aus ſich ſelbſt anfüllt, hat es das poſitive Bewußtſeyn darüber, daß es als dieſes Selbſt ſich den Inhalt macht; ſein reines Selbſt als leeres Wiſſen iſt das Inhalts- und Beſtimmungsloſe; der Inhalt, den es ihm giebt, iſt aus ſeinem Selbſt als dieſem beſtimmten, aus ſich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewiſſenhaftigkeit ſeines Handelns iſt es ſich wohl ſeines reinen Selbſts, aber, im Zwecke ſeines Han-

deins als wirklichem Inhalt, seiner als dieses besondern Einzelns und des Gegensatzes desjenigen bewußt, was es für sich und was es für Andere ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflectirtseyns aus ihr.

Wenn sich so der Gegensatz, in den das Gewissen als handelnd eintritt, in seinem Innern ausdrückt, so ist er zugleich die Ungleichheit nach Außen in dem Elemente des Daseyns, die Ungleichheit seiner besondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Besonderheit besteht darin, daß die beiden sein Bewußtseyn constituirenden Momente, das Selbst und das Ansich mit ungleichem Werthe und zwar mit der Bestimmung in ihm gelten, daß die Gewißheit seiner selbst das Wesen ist gegen das Ansich oder das Allgemeine, das nur als Moment gilt. Dieser innerlichen Bestimmung steht also das Element des Daseyns oder das allgemeine Bewußtseyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Wesen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für sich ist, nur als aufgehobenes Moment gilt. Diesem Festhalten an der Pflicht gilt das erste Bewußtseyn als das Böse, weil es die Ungleichheit seines Insichseyns mit dem Allgemeinen ist, und indem dieses zugleich sein Thun als Gleichheit mit sich selbst als Pflicht und Gewissenhaftigkeit ausspricht, als Heuchelei.

Die Bewegung dieses Gegensatzes ist zunächst die formelle Herstellung der Gleichheit zwischen dem, was das Böse in sich ist, und was es ausspricht; es muß zum Vorschein kommen, daß es böse und so sein Daseyn seinem Wesen gleich, die Heuchelei muß entlarvt werden. — Diese Rückkehr der in ihr vorhandenen Ungleichheit in die Gleichheit ist nicht darin schon zu Stande gekommen, daß die Heuchelei, wie man zu sagen pflegt, eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweise, daß sie den Schein derselben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewußtseyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengesetzten an sich die Gleichheit und Ueber-

einſtimmung enthalten ſey. — Allein ſie iſt zugleich aus dieſem Anerkennen der Sprache ebenſoſehr heraus und in ſich reflectirt, und darin, daß ſie das Anſichſeyende nur als ein Seyn für Anderes gebraucht, iſt vielmehr die eigene Verachtung deſſelben und die Darſtellung ſeiner Weſenloſigkeit für Alle enthalten. Denn was ſich als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt ſich als ein Ding, das keine eigene Schwere in ſich hat.

Auch kommt dieſe Gleichheit weder durch das einſeitige Beharren des böſen Bewußtſeyns auf ſich, noch durch das Urtheil des Allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes ſich gegen das Bewußtſeyn der Pflicht verläugnet, und was dieſes für Schlechtigkeit, für abſolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen ausſagt, als ein Handeln nach dem innern Geſetze und Gewiſſen behauptet, ſo bleibt in dieſer einſeitigen Verſicherung der Gleichheit ſeine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieſes ſie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einſeitige Beharren auf Einem Extreme ſich ſelbſt auflöſt, ſo würde das Böſe ſich zwar dadurch als Böſes eingeſtehen, aber darin ſich unmittelbar aufheben und nicht Heuchelei ſeyn, noch als ſolche ſich entlarven. Es geſteht ſich in der That als Böſes durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengeſetzt, nach ſeinem innern Geſetze und Gewiſſen handle. Denn wäre dieß Geſetz und Gewiſſen nicht das Geſetz ſeiner Einzelnheit und Willkür, ſo wäre es nicht etwas Inneres, Eignes, ſondern das allgemein Anerkannte. Wer darum ſagt, daß er nach ſeinem Geſetze und Gewiſſen gegen die Andern handle, ſagt in der That, daß er ſie mißhandle. Aber das wirkliche Gewiſſen iſt nicht dieſes Beharren auf dem Wiſſen und Willen, der dem Allgemeinen ſich entgegenſetzt, ſondern das Allgemeine iſt das Element ſeines Daſeyns und ſeine Sprache ſagt ſein Thun als die anerkannte Pflicht aus.

Ebenſowenig iſt das Beharren des allgemeinen Bewußtſeyns auf ſeinem Urtheile Entlarvung und Auflöſung der Heu-

chelei. — Indem es gegen sie schlecht, niederträchtig u. s. f. ausruft, beruft es sich in solchem Urtheil auf sein Gesetz, wie das böse Bewußtseyn auf das seinige. Denn jenes tritt im Gegensatz gegen dieses und dadurch als ein besonderes Gesetz auf. Es hat also nichts vor dem andern voraus, legitimirt vielmehr dieses und dieser Eifer thut gerade das Gegentheil dessen, was er zu thun meint — nämlich das, was er wahre Pflicht nennt und das allgemein anerkannt seyn soll, als ein Nichtanerkanntes zu zeigen und hierdurch dem Andern das gleiche Recht des Fürsichseyns einzuräumen.

Dieß Urtheil aber hat zugleich eine andere Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflösung des vorhandenen Gegensatzes wird. — Das Bewußtseyn des Allgemeinen verhält sich nicht als Wirkliches und Handelndes gegen das Erste, denn dieses ist vielmehr das Wirkliche, — sondern ihm entgegengesetzt als dasjenige, das nicht in dem Gegensatze der Einzelnheit und Allgemeinheit befangen ist, welcher in dem Handeln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des Gedankens, verhält sich als auffassendes und seine erste Handlung ist nur das Urtheil. — Durch dieß Urtheil stellt es sich nun, wie so eben bemerkt wurde, neben das Erste und dieses kommt durch diese Gleichheit zur Anschauung seiner selbst in diesem andern Bewußtseyn. Denn das Bewußtseyn der Pflicht verhält sich auffassend, passiv; es ist aber hierdurch im Widerspruche mit sich als dem absoluten Willen der Pflicht, mit sich, dem schlechthin aus sich selbst Bestimmenden. Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es handelt nicht; es ist die Heuchelei, die das Urtheilen für wirkliche That genommen wissen will, und statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweist. Es ist also ganz so beschaffen wie dasjenige, dem der Vorwurf gemacht wird, daß es nur in seine Rede die Pflicht legt. In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in dem einen durch den eigennützigen

Zweck der Handlung, in dem andern durch das Fehlen des Handelns überhaupt, deſſen Nothwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht ſelbſt liegt, denn dieſe hat ohne That gar keine Bedeutung.

Das Urtheilen iſt aber auch als poſitive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen poſitiven Inhalt; durch dieſe Seite wird der Widerſpruch, der in dem auffaſſenden Bewußtſeyn vorhanden iſt, und ſeine Gleichheit mit dem erſten noch vollſtändiger. — Das handelnde Bewußtſeyn ſpricht dieß ſein beſtimmtes Thun als Pflicht aus, und das beurtheilende kann ihm dieß nicht abläugnen; denn die Pflicht ſelbſt iſt die jeden Inhalts fähige inhaltsloſe Form, — oder die concrete Handlung, in ihrer Vielſeitigkeit an ihr ſelbſt verſchieden, hat die allgemeine Seite, welche die iſt, die als Pflicht genommen wird, ebenſoſehr an ihr, als die beſondere, die den Antheil und das Intereſſe des Individuums ausmacht. Das beurtheilende Bewußtſeyn bleibt nun nicht bei jener Seite der Pflicht und bei dem Wiſſen des Handelnden davon, daß dieß ſeine Pflicht das Verhältniß und der Stand ſeiner Wirklichkeit ſey, ſtehen. Sondern es hält ſich an die andere Seite, ſpielt die Handlung in das Innere hinein und erklärt ſie aus ihrer von ihr ſelbſt verſchiedenen Abſicht und eigennützigen Triebfeder. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig iſt, ebenſo dieſer andern Betrachtung der Beſonderheit; denn als Handlung iſt ſie die Wirklichkeit des Individuums. — Dieſes Beurtheilen ſetzt alſo die Handlung aus ihrem Daſeyn heraus und reflectirt ſie in das Innere oder in die Form der eignen Beſonderheit. — Iſt ſie von Ruhm begleitet, ſo weiß es dieß Innere als Ruhmſucht; — iſt ſie dem Stande des Individuums, ohne über dieſen hinaus zu gehen, überhaupt angemeſſen und ſo beſchaffen, daß die Individualität den Stand nicht als eine äußere Beſtimmung an ihr hängen hat, ſondern dieſe Allgemeinheit durch ſich ſelbſt ausfüllt und eben dadurch ſich als eines Höhern fähig zeigt, ſo weiß das Urtheil ihr Inneres als Ehr-

begierde u. ſ. f. Indem in der Handlung überhaupt das Handelnde zur Anſchauung ſeiner ſelbſt in der Gegenſtändlichkeit oder zum Selbſtgefühl ſeiner in ſeinem Daſeyn und alſo zum Genuſſe gelangt: ſo weiß das Urtheil das Innere als Trieb nach eigner Glückſeligkeit, beſtünde ſie auch nur in der innern moraliſchen Eitelkeit, dem Genuſſe des Bewußtſeyns der eignen Vortrefflichkeit und dem Vorſchmacke der Hoffnung einer künftigen Glückſeligkeit. — Es kann ſich keine Handlung ſolchem Beurtheilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieſer reine Zweck, iſt das Unwirkliche; ſeine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Beſonderheit an ihr. — Es giebt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, ſondern weil dieſer — der Kammerdiener iſt, mit welchem jener nicht als Held, ſondern als Eſſender, Trinkender, ſich Kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfniſſes und der Vorſtellung zu thun hat. So giebt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegenſetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.

Dieß beurtheilende Bewußtſeyn iſt hiermit ſelbſt niederträchtig, weil es die Handlung theilt und ihre Ungleichheit mit ihr ſelbſt hervorbringt und feſthält. Es iſt ferner Heuchelei, weil es ſolches Beurtheilen nicht für eine andere Manier, böſe zu ſeyn, ſondern für das rechte Bewußtſeyn der Handlung ausgiebt, in dieſer ſeiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und beſſer-Wiſſens ſich ſelbſt über die heruntergemachten Thaten hinauſſetzt und ſein thatloſes Reden für eine vortreffliche Wirklichkeit genommen wiſſen will. — Hierdurch alſo dem Handelnden, welches von ihm beurtheilt wird, ſich gleich machend, wird es von dieſem als daſſelbe mit ihm erkannt. Dieſes findet ſich von jenem nicht nur aufgefaßt als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, ſondern vielmehr jenes nach deſſen eigner Beſchaffen-

heit mit ihm gleich. Dieſe Gleichheit anſchauend und ſie *ausſprechend*, *geſteht* es ſich ihm ein und erwartet ebenſo, daß das Andre, wie es ſich in der That ihm gleich geſtellt hat, ſo auch ſeine *Rede* erwiedern, in ihr ſeine Gleichheit ausſprechen und das anerkennende Daſeyn eintreten werde. Sein Geſtändniß iſt nicht eine Erniedrigung, Demüthigung, Wegwerfung im Verhältniſſe gegen das Andere; denn dieſes Ausſprechen iſt nicht das einſeitige, wodurch es ſeine *Ungleichheit* mit ihm ſetzte, ſondern allein um der Anſchauung der *Gleichheit* des Andern willen mit ihm ſpricht es ſich, es ſpricht *ihre Gleichheit* von ſeiner Seite in ſeinem Geſtändniſſe aus, und ſpricht ſie darum aus, weil die Sprache das *Daſeyn* des Geiſtes als unmittelbaren Selbſts iſt; es erwartet alſo, daß das Andere das Seinige zu dieſem Daſeyn beitrage.

Allein auf das Eingeſtändniß des Böſen: *Ich bins*, erfolgt nicht dieſe Erwiederung des gleichen Geſtändniſſes. So war es mit jenem Urtheilen nicht gemeint; im Gegentheil! Es ſtößt dieſe Gemeinſchaft von ſich und iſt das harte Herz, das für ſich iſt und die Continuität mit dem Andern verwirft. — Hierdurch kehrt ſich die Scene um. Dasjenige, das ſich bekannte, ſieht ſich zurückgeſtoßen und das Andere im Unrecht, welches das Heraustreten ſeines Innern in das Daſeyn der Rede verweigert, und dem Böſen die Schönheit ſeiner Seele, dem Bekenntniſſe aber den ſteifen Nacken des ſich gleich bleibenden Charakters und die Stummheit, ſich in ſich zu behalten und ſich nicht gegen einen Andern wegzuwerfen, entgegenſetzt. Es iſt hier die höchſte Empörung des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes geſetzt; denn er ſchaut ſich als dieſes *einfache Wiſſen des Selbſts* im Andern an und zwar ſo, daß auch die äußere Geſtalt dieſes Andern nicht wie im Reichthume das Weſenloſe, nicht ein Ding iſt, ſondern es iſt der Gedanke, das Wiſſen ſelbſt, was ihm entgegengehalten, es iſt dieſe abſolut flüſſige Continuität des reinen *Wiſſens*, die ſich verweigert, ihre Mittheilung mit ihm zu ſetzen, — mit ihm,

der ſchon in ſeinem Bekenntniſſe dem abgeſonderten Fürſichſeyn entſagte, und ſich als aufgehobene Beſonderheit und hiedurch als die Continuität mit dem Andern, als Allgemeines ſetzt. Das Andere aber behält an ihm ſelbſt ſich ſein ſich nicht mittheilendes Fürſichſeyn bevor; an dem Bekennenden behält es eben daſſelbe, was aber von dieſem ſchon abgeworfen iſt. Es zeigt ſich dadurch als das geiſtverlaßne und den Geiſt verläugnende Bewußtſeyn, denn es erkennt nicht, daß der Geiſt in der abſoluten Gewißheit ſeiner ſelbſt über alle That und Wirklichkeit Meiſter iſt und ſie abwerfen und ungeſchehen machen kann. Zugleich erkennt es nicht den Widerſpruch, den es begeht, die Abwerfung, die in der Rede geſchehen iſt, nicht für das wahre Abwerfen gelten zu laſſen, während es ſelbſt die Gewißheit ſeines Geiſtes nicht in einer wirklichen Handlung, ſondern in ſeinem Innern und deſſen Daſeyn in der Rede ſeines Urtheils hat. Es iſt es alſo ſelbſt, das die Rückkehr des Andern aus der That in das geiſtige Daſeyn der Rede und in die Gleichheit des Geiſtes hemmt und durch dieſe Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden iſt.

Inſofern nun der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, als ſchöne Seele, nicht die Kraft der Entäußerung des an ſich haltenden Wiſſens ihrer ſelbſt beſitzt, kann ſie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgeſtoßnen Bewußtſeyn und alſo nicht zur angeſchauten Einheit ihrer ſelbſt im Andern, nicht zum Daſeyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geiſtloſes Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitsloſe ſchöne Seele, in dem Widerſpruche ihres reinen Selbſts und der Nothwendigkeit deſſelben, ſich zum Seyn zu entäußern und in Wirklichkeit umzuſchlagen, in der Unmittelbarkeit dieſes feſtgehaltenen Gegenſatzes, — einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Verſöhnung des auf ſeine reine Abſtraction geſteigerten Gegenſatzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts iſt, iſt daher als Bewußtſeyn dieſes Widerſpruchs in ſeiner unverſöhnten Unmittelbarkeit zur Verrücktheit zer-

rüttet und zerfließt in ſehnſüchtiger Schwindſucht. Es giebt damit in der That das harte Feſthalten ſeines Fürſichſeyns auf, bringt aber nur die geiſtloſe Einheit des Seyns hervor.

Die wahre, nämlich die ſelbſtbewußte und daſeyende Ausgleichung iſt nach ihrer Nothwendigkeit ſchon in dem Vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und ſeine Erhebung zur Allgemeinheit iſt dieſelbe Bewegung, welche an dem Bewußtſeyn ausgedrückt war, das ſich ſelbſt bekannte. Die Wunden des Geiſtes heilen, ohne daß Narben bleiben; die That iſt nicht das Unvergängliche, ſondern wird von dem Geiſte in ſich zurückgenommen und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es ſey als Abſicht oder als daſeyende Negativität und Schranke derſelben vorhanden iſt, iſt das unmittelbar Verſchwindende. Das verwirklichende Selbſt, die Form ſeiner Handlung, iſt nur ein Moment des Ganzen, und ebenſo das durch Urtheil beſtimmende und den Unterſchied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns feſtſetzende Wiſſen. Jenes Böſe ſetzt dieſe Entäußerung ſeiner oder ſich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daſeyn durch die Anſchauung ſeiner ſelbſt im Andern. Dieſem Andern aber muß, wie jenem ſein einſeitiges nicht anerkanntes Daſeyn des beſondern Fürſichſeyns, ſo ihm ſein einſeitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geiſtes über ſeine Wirklichkeit darſtellt, ſo dieß die Macht über ſeinen beſtimmten Begriff.

Dieſes entſagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm feſthaltenden Fürſichſeyns, darum weil es in der That ſich ſelbſt im Erſten anſchaut. Dieß, das ſeine Wirklichkeit wegwirft und ſich zum aufgehobenen Dieſen macht, ſtellt ſich dadurch in der That als Allgemeines dar; es kehrt aus ſeiner äußern Wirklichkeit in ſich als Weſen zurück; das allgemeine Bewußtſeyn erkennt alſo darin ſich ſelbſt. — Die Verzeihung, die es dem erſten widerfahren läßt, iſt die Verzichtleiſtung auf ſich, auf ſein unwirkliches Weſen, indem es dieſem jenes Andere,

das wirkliches Handeln war, gleichſetzt, und das, welches von der Beſtimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böſes genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr dieſen Unterſchied des beſtimmten Gedankens und ſein fürſichſeyendes beſtimmendes Urtheil fahren läßt, wie das Andere das fürſichſeyende Beſtimmen der Handlung. — Das Wort der Verſöhnung iſt der daſeyende Geiſt, der das reine Wiſſen ſeiner ſelbſt als allgemeinen Weſens in ſeinem Gegentheile, in dem reinen Wiſſen ſeiner als der abſolut in ſich ſeyenden Einzelnheit anſchaut, — ein gegenſeitiges Anerkennen, welches der abſolute Geiſt iſt.

Er tritt ins Daſeyn nur auf der Spitze, auf welcher ſein reines Wiſſen von ſich ſelbſt der Gegenſatz und Wechſel mit ſich ſelbſt iſt. Wiſſend, daß ſein reines Wiſſen das abſtracte Weſen iſt, iſt er dieſe wiſſende Pflicht im abſoluten Gegenſatze gegen das Wiſſen, das ſich als abſolute Einzelnheit des Selbſts das Weſen zu ſeyn weiß. Jenes iſt die reine Continuität des Allgemeinen, welches die ſich als Weſen wiſſende Einzelnheit als das an ſich Nichtige, als das Böſe weiß. Dieß aber iſt die abſolute Discretion, welche ſich ſelbſt in ihrem reinen Eins abſolut und jenes Allgemeine als das Unwirkliche weiß, das nur für Andere iſt. Beide Seiten ſind zu dieſer Reinheit geläutert, worin kein ſelbſtloſes Daſeyn, kein Negatives des Bewußtſeyns mehr an ihnen iſt, ſondern jene Pflicht iſt der ſich gleichbleibende Charakter ſeines ſich ſelbſt Wiſſens, und dieſes Böſe hat ebenſo ſeinen Zweck in ſeinem Inſichſeyn, und ſeine Wirklichkeit in ſeiner Rede; der Inhalt dieſer Rede iſt die Subſtanz ſeines Beſtehens; ſie iſt die Verſicherung von der Gewißheit des Geiſtes in ſich ſelbſt. — Beide ihrer ſelbſt gewiſſen Geiſter haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbſt, und keine andere Realität und Daſeyn als eben dieſes reine Selbſt. Aber ſie ſind noch verſchieden und die Verſchiedenheit iſt die abſolute, weil ſie in dieſem Elemente des reinen Begriffs geſetzt iſt. Sie iſt es auch nicht nur für uns ſondern für die Begriffe ſelbſt, die in dieſem

Gegenſatze ſtehen. Denn dieſe Begriffe ſind zwar beſtimmte gegen einander, aber zugleich an ſich allgemeine, ſo daß ſie den ganzen Umfang des Selbſts ausfüllen, und dieß Selbſt keinen andern Inhalt als dieſe ſeine Beſtimmtheit hat, die weder über es hinausgeht, noch beſchränkter iſt als es; denn die eine, das abſolut Allgemeine, iſt ebenſo das reine ſich ſelbſt Wiſſen, als das andere die abſolute Discretion der Einzelnheit, und beide ſind nur dieß reine ſich Wiſſen. Beide Beſtimmtheiten ſind alſo die wiſſenden reinen Begriffe, deren Beſtimmtheit ſelbſt unmittelbar Wiſſen oder deren Verhältniß und Gegenſatz das Ich iſt. Hierdurch ſind ſie für einander dieſe ſchlechthin Entgegengeſetzten; es iſt das vollkommen Innere, das ſo ſich ſelbſt gegenüber und ins Daſeyn getreten iſt; ſie machen das reine Wiſſen aus, das durch dieſen Gegenſatz als Bewußtſeyn geſetzt iſt. Aber noch iſt es nicht Selbſtbewußtſeyn. Dieſe Verwirklichung hat es in der Bewegung dieſes Gegenſatzes. Denn dieſer Gegenſatz iſt vielmehr ſelbſt die indiscrete Continuität und Gleichheit des Ich = Ich; und jedes für ſich eben durch den Widerſpruch ſeiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich ſeiner Gleichheit mit dem Andern noch widerſtrebt und ſich davon abſondert, hebt an ihm ſelbſt ſich auf. Durch dieſe Entäußerung kehrt dieß in ſeinem Daſeyn entzweite Wiſſen in die Einheit des Selbſts zurück; es iſt das wirkliche Ich, das allgemeine ſich ſelbſt Wiſſen in ſeinem abſoluten Gegentheile, in dem inſichſeyenden Wiſſen, das um der Reinheit ſeines abgeſonderten Inſichſeyns willen ſelbſt das vollkommen Allgemeine iſt. Das verſöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengeſetzten Daſeyn ablaſſen, iſt das Daſeyn des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin ſich gleich bleibt und in ſeiner vollkommenen Entäußerung und Gegentheile die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat; — es iſt der erſcheinende Gott mitten unter ihnen, die ſich als das reine Wiſſen wiſſen.

(CC.) Die Religion.

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im Allgemeinen als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist unterscheiden, ist zwar auch die Religion als Bewußtseyn des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen; allein vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, das sich des absoluten Wesens bewußt ist; nicht aber ist das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewußtseyn des Geistes in jenen Formen erschienen.

Schon das Bewußtseyn wird, insofern es Verstand ist, Bewußtseyn des Uebersinnlichen oder Innern des gegenständlichen Daseyns. Aber das Uebersinnliche, Ewige, oder wie man es sonst nennen mag, ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu seyn. — Alsdann war das Selbstbewußtseyn, das in der Gestalt des unglücklichen Bewußtseyns seine Vollendung hat, nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende aber sie nicht erreichende Schmerz des Geistes. Die Einheit des einzelnen Selbstbewußtseyns und seines unwandelbaren Wesens, zu der jenes sich bringt, bleibt daher ein Jenseits desselben. — Das unmittelbare Daseyn der Vernunft, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre eigenthümlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewußtseyn derselben sich in der unmittelbaren Gegenwart weiß oder sucht.

Hingegen in der ſittlichen Welt ſahen wir eine Religion und zwar die Religion der Unterwelt; ſie iſt der Glauben an die furchtbare unbekannte Nacht des Schickſals und an die Eumenide des abgeſchiedenen Geiſtes; — jene die reine Negativität in der Form der Allgemeinheit, dieſe dieſelbe in der Form der Einzelnheit. Das abſolute Weſen iſt in der letztern Form alſo zwar das Selbſt und gegenwärtiges, wie das Selbſt nicht anders iſt; allein das einzelne Selbſt iſt dieſer einzelne Schatten, der die Allgemeinheit, welche das Schickſal iſt, getrennt von ſich hat. Er iſt zwar Schatten, aufgehobener Dieſer und ſomit allgemeines Selbſt; aber noch iſt jene negative Bedeutung nicht in dieſe poſitive umgeſchlagen, und daher bedeutet zugleich das aufgehobene Selbſt noch unmittelbar dieſen Beſondern und Weſenloſen. — Das Schickſal aber ohne das Selbſt bleibt die bewußtloſe Nacht, die nicht zur Unterſcheidung in ihr, noch zur Klarheit des ſich ſelbſt Wiſſens kommt.

Dieſer Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum Glauben an den Himmel, weil das abgeſchiedene Selbſt mit ſeiner Allgemeinheit ſich vereinen, in ihr das, was es enthält, auseinander ſchlagen und ſo ſich klar werden muß. Dieſes Reich des Glaubens aber ſahen wir nur im Elemente des Denkens ſeinen Inhalt ohne den Begriff entfalten und es darum in ſeinem Schickſale nämlich in der Religion der Aufklärung untergehen. In dieſer ſtellt ſich das überſinnliche Jenſeits des Verſtandes wieder her, aber ſo daß das Selbſtbewußtſeyn dieſſeits befriedigt ſteht und das überſinnliche das leere nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenſeits weder als Selbſt noch als Macht weiß.

In der Religion der Moralität iſt endlich dieß wieder hergeſtellt, daß das abſolute Weſen ein poſitiver Inhalt iſt, aber er iſt mit der Negativität der Aufklärung vereinigt. Er iſt ſein Seyn, das ebenſo ins Selbſt zurückgenommen und darin eingeſchloſſen bleibt, und ein unterſchiedener Inhalt, deſſen Theile

ebenſo unmittelbar negirt als ſie aufgeſtellt ſind. Das Schickſal aber, worin dieſe widerſprechende Bewegung verſinkt, iſt das ſeine, als des Schickſals der Weſenheit und Wirklichkeit, bewußte Selbſt.

Der ſich ſelbſt wiſſende Geiſt iſt in der Religion unmittelbar ſein eignes reines Selbſtbewußtſeyn. Diejenigen Geſtalten deſſelben, die betrachtet worden, — der wahre, der ſich entfremdete, und der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, — machen zuſammen ihn in ſeinem Bewußtſeyn aus, das ſeiner Welt gegenübertretend in ihr ſich nicht erkennt. Aber im Gewiſſen unterwirft er ſich wie ſeine gegenſtändliche Welt überhaupt, ſo auch ſeine Vorſtellung und ſeine beſtimmten Begriffe, und iſt nun bei ſich ſeyendes Selbſtbewußtſeyn. In dieſem hat er für ſich, als Gegenſtand vorgeſtellt, die Bedeutung, der allgemeine Geiſt zu ſeyn, der alles Weſen und alle Wirklichkeit in ſich enthält; iſt aber nicht in der Form freier Wirklichkeit oder der ſelbſtſtändig erſcheinenden Natur. Er hat zwar Geſtalt oder die Form des Seyns, indem er Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns iſt, aber weil dieſes in der Religion in der weſentlichen Beſtimmung, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, geſetzt iſt, iſt die Geſtalt ſich vollkommen durchſichtig; und die Wirklichkeit, die er enthält, iſt in ihm eingeſchloſſen oder in ihm aufgehoben gerade auf die Weiſe, wie wenn wir alle Wirklichkeit ſprechen; ſie iſt die gedachte allgemeine Wirklichkeit.

Indem alſo in der Religion die Beſtimmung des eigentlichen Bewußtſeyns des Geiſtes nicht die Form des freien Andersſeyns hat, ſo iſt ſein Daſeyn von ſeinem Selbſtbewußtſeyn unterſchieden und ſeine eigentliche Wirklichkeit fällt außer der Religion; es iſt wohl Ein Geiſt beider, aber ſein Bewußtſeyn umfaßt nicht beide zumal, und die Religion erſcheint als ein Theil des Daſeyns und Thuns und Treibens, deſſen anderer Theil das Leben in ſeiner wirklichen Welt iſt. Wie wir nun es wiſſen, daß der Geiſt in ſeiner Welt und der ſeiner als Geiſt bewußte Geiſt

oder der Geiſt in der Religion daſſelbe ſind, ſo beſteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß ſeine Wirklichkeit von der Religion befaßt iſt, ſondern umgekehrt, daß er ſich als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt wirklich und Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns werde. — Inſofern der Geiſt in der Religion ſich ihm ſelbſt vorſtellt, iſt er zwar Bewußtſeyn, und die in ihr eingeſchloſſene Wirklichkeit iſt die Geſtalt und das Kleid ſeiner Vorſtellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieſer Vorſtellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu ſeyn, ſondern ſelbſtſtändiges freies Daſeyn; und umgekehrt iſt ſie, weil ihr die Vollendung in ihr ſelbſt mangelt, eine beſtimmte Geſtalt, die nicht dasjenige erreicht, was ſie darſtellen ſoll, nämlich den ſeiner ſelbſtbewußten Geiſt. Daß ſeine Geſtalt ihn ſelbſt ausdrückte, müßte ſie ſelbſt nichts anderes ſeyn als er, und er ſich ſo erſchienen oder wirklich ſeyn, wie er in ſeinem Weſen iſt. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu ſeyn ſcheinen kann, nämlich daß der Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geiſt, der ſich als abſoluter Geiſt Gegenſtand iſt, iſt ſich eine ebenſo freie Wirklichkeit, als er darin ſeiner ſelbſt bewußt bleibt.

Indem zunächſt das Selbſtbewußtſeyn und das eigentliche Bewußtſeyn, die Religion und der Geiſt in ſeiner Welt oder das Daſeyn des Geiſtes unterſchieden wird, ſo beſteht das letztere in dem Ganzen des Geiſtes, inſofern ſeine Momente als auseinander tretend und jedes für ſich ſich darſtellt. Die Momente aber ſind das Bewußtſeyn, das Selbſtbewußtſeyn, die Vernunft und der Geiſt; — der Geiſt nämlich als unmittelbarer Geiſt, der noch nicht das Bewußtſeyn des Geiſtes iſt. Ihre zuſammengefaßte Totalität macht den Geiſt in ſeinem weltlichen Daſeyn überhaupt aus; der Geiſt als ſolcher enthält die bisherigen Geſtaltungen in den allgemeinen Beſtimmungen, den ſo eben genannten Momenten. Die Religion ſetzt den ganzen

Ablauf derſelben voraus, und iſt die einfache Totalität oder das abſolute Selbſt derſelben. — Der Verlauf derſelben iſt übrigens im Verhältniſſe zur Religion nicht in der Zeit vorzuſtellen. Der ganze Geiſt nur iſt in der Zeit, und die Geſtalten, welche Geſtalten des ganzen Geiſtes als ſolchen ſind, ſtellen ſich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die ſich als Zeit ausdrückt. Aber die Momente deſſelben, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Vernunft und Geiſt, haben, weil ſie Momente ſind, kein von einander verſchiedenes Daſeyn. — Wie der Geiſt von ſeinen Momenten unterſchieden wurde, ſo iſt noch drittens von dieſen Momenten ſelbſt ihre vereinzelte Beſtimmung zu unterſcheiden. Jedes jener Momente ſahen wir nämlich wieder an ihm ſelbſt ſich in einem eigenen Verlaufe unterſcheiden und verſchieden geſtalten; wie z. B. am Bewußtſeyn die ſinnliche Gewißheit und die Wahrnehmung ſich unterſchied. Dieſe letztern Seiten treten in der Zeit auseinander und gehören einem beſondern Ganzen an. — Denn der Geiſt ſteigt aus ſeiner Allgemeinheit durch die Beſtimmung zur Einzelnheit herab. Die Beſtimmung oder Mitte iſt Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn u. ſ. f. Die Einzelnheit aber machen die Geſtalten dieſer Momente aus. Dieſe ſtellen daher den Geiſt in ſeiner Einzelnheit oder Wirklichkeit dar und unterſcheiden ſich in der Zeit, ſo jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält.

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geiſtes iſt, worin die einzelnen Momente deſſelben, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Vernunft und Geiſt, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen ſind, ſo machen ſie zuſammen die daſeyende Wirklichkeit des ganzen Geiſtes aus, welcher nur iſt als die unterſcheidende und in ſich zurückgehende Bewegung dieſer ſeiner Seiten. Das Werden der Religion überhaupt iſt in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieſer Attribute, wie es nicht nur im Allgemeinen ſich

bestimmt, sondern wie es an und für sich ist, d. h. wie es in sich selbst sich als Ganzes verläuft, dargestellt würde, so ist damit auch nicht nur das Werden der Religion überhaupt entstanden, sondern jene vollständigen Verläufe der einzelnen Seiten enthalten zugleich die Bestimmtheiten der Religion selbst. Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche und er sich anschaue, wie er ist. — In diesem Werden ist er also selbst in bestimmten Gestalten, welche die Unterschiede dieser Bewegung ausmachen: zugleich hat damit die bestimmte Religion ebenso einen bestimmten wirklichen Geist. Wenn also dem sich wissenden Geiste überhaupt Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist angehören, so gehören den bestimmten Gestalten des sich wissenden Geistes die bestimmten Formen an, welche sich innerhalb des Bewußtseyns, Selbstbewußtseyns, der Vernunft und des Geistes an jedem besonders entwickelten. Die bestimmte Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht. Die Eine Bestimmtheit der Religion greift durch alle Seiten ihres wirklichen Daseyns hindurch und drückt ihnen dieß gemeinschaftliche Gepräge auf.

Auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hierher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen, worüber vorher noch das Nöthige kurz zu bemerken ist. — In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Princip nicht gestattet,

ſich zu iſoliren und in ſich ſelbſt zum Ganzen zu machen, ſondern dieſe Momente alle in ſich verſammelnd und zuſammenhaltend ſchreitet ſie in dieſem geſammten Reichthum ihres wirklichen Geiſtes fort und alle ſeine beſonderen Momente nehmen und empfangen gemeinſchaftlich die gleiche Beſtimmtheit des Ganzen in ſich. — Dieſer ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt und ſeine Bewegung iſt ihre wahrhafte Wirklichkeit und das An- und Fürſichſeyn, das jedem Einzelnen zukommt. — Wenn alſo die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortſchreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen ſich wieder in Eine Länge fortſetzte, ſo iſt ſie nunmehr gleichſam an dieſen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zuſammengefaßt ſich zugleich ſymmetriſch vereinen, ſo daß die gleichen Unterſchiede, in welche jede beſondere innerhalb ihrer ſich geſtaltete, zuſammentreffen. — Es erhellt übrigens aus der ganzen Darſtellung von ſelbſt, wie dieſe hier vorgeſtellte Beiordnung der allgemeinen Richtungen zu verſtehen iſt, daß es überflüſſig wird, die Bemerkung zu machen, daß dieſe Unterſchiede weſentlich nur als Momente des Werdens, nicht als Theile zu faſſen ſind; an dem wirklichen Geiſte ſind ſie Attribute ſeiner Subſtanz; an der Religion aber vielmehr nur Prädikate des Subjects. — Eben ſo ſind an ſich oder für uns wohl alle Formen überhaupt im Geiſte und in jedem enthalten; aber es kommt bei ſeiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Beſtimmtheit für ihn in ſeinem Bewußtſeyn iſt, in welcher er ſein Selbſt ausgedrückt oder in welcher Geſtalt er ſein Weſen weiß.

Der Unterſchied, der zwiſchen dem wirklichen Geiſte und ihm, der ſich als Geiſt weiß, oder zwiſchen ſich ſelbſt als Bewußtſeyn und als Selbſtbewußtſeyn gemacht wurde, iſt in dem Geiſte aufgehoben, der ſich nach ſeiner Wahrheit weiß; ſein Bewußtſeyn und ſein Selbſtbewußtſeyn ſind ausgeglichen. Wie aber hier die Religion erſt unmittelbar iſt, iſt dieſer Unterſchied noch nicht in den Geiſt zurückgegangen. Es iſt nur der Begriff der Re

ligion gesetzt; in diesem ist das Wesen das Selbstbewußtseyn, das sich alle Wahrheit ist und in dieser alle Wirklichkeit enthält. Dieses Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn sich zum Gegenstande; der erst sich unmittelbar wissende Geist ist sich also Geist in der Form der Unmittelbarkeit und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich erscheint, ist die des Seyns. Dieß Seyn ist zwar weder mit der Empfindung oder dem mannigfaltigen Stoffe, noch mit sonstigen einseitigen Momenten, Zwecken und Bestimmungen erfüllt, sondern mit dem Geiste, und wird von sich als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewußt. Diese Erfüllung ist auf diese Weise ihrer Gestalt, er als Wesen seinem Bewußtseyn nicht gleich. Er ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit seiner selbst, sich auch in seiner Wahrheit ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewußtseyn theilt, in Geistesgestalt für einander sind. Die Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewußtseyns annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geistes als von der Substanz erfüllt; durch diesen Inhalt verschwindet dieß, daß der Gegenstand zur reinen Gegenständlichkeit, zur Form der Negativität des Selbstbewußtseyns herabsänke. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewußtseyn, innerhalb dessen das Bewußtseyn auseinander tritt. Auf diese Weise in sein reines Selbstbewußtseyn eingeschlossen existirt er in der Religion nicht als der Schöpfer einer Natur überhaupt; sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Vollständigkeit seiner Erscheinung ausmachen und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben, oder seine unvollkommenen Wirklichkeiten.

Die erste Wirklichkeit desselben ist der Begriff der Religion selbst, oder sie als unmittelbare und also natürliche Religion; in ihr weiß der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt. Die zweite aber ist noth-

wendig dieſe, ſich in der Geſtalt der aufgehobenen Natürlichkeit oder des Selbſts zu wiſſen. Sie iſt alſo die künſtliche Religion; denn zur Form des Selbſts erhebt ſich die Geſtalt durch das Hervorbringen des Bewußtſeyns, wodurch dieſes in ſeinem Gegenſtande ſein Thun oder das Selbſt anſchaut. Die dritte endlich hebt die Einſeitigkeit der beiden erſten auf; das Selbſt iſt ebenſowohl ein unmittelbares als die Unmittelbarkeit Selbſt iſt. Wenn in der erſtern der Geiſt überhaupt in der Form des Bewußtſeyns, in der zweiten — des Selbſtbewußtſeyns iſt, ſo iſt er in der dritten in der Form der Einheit beider; er hat die Geſtalt des An- und Fürſichſeyns; und indem er alſo vorgeſtellt iſt, wie er an und für ſich iſt, ſo iſt dieß die offenbare Religion. Obwohl er aber in ihr zu ſeiner wahren Geſtalt gelangt, ſo iſt eben die Geſtalt ſelbſt und die Vorſtellung noch die unüberwundene Seite, von der er in den Begriff übergehen muß, um die Form der Gegenſtändlichkeit in ihm ganz aufzulöſen, in ihm, der ebenſo dieß ſein Gegentheil in ſich ſchließt. Alsdann hat der Geiſt den Begriff ſeiner ſelbſt erfaßt, wie wir nur erſt ihn erfaßt haben, und ſeine Geſtalt oder das Element ſeines Daſeyns, indem ſie der Begriff iſt, iſt er ſelbſt.

A.

Natürliche Religion.

Der den Geiſt wiſſende Geiſt iſt Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und iſt ſich in der Form des Gegenſtändlichen, er iſt; und iſt zugleich das Fürſichſeyn. Er iſt für ſich, er iſt die Seite des Selbſtbewußtſeyns und zwar gegen die Seite ſeines Bewußtſeyns oder des ſich auf ſich als Gegenſtand Beziehens. In ſeinem Bewußtſeyn iſt die Entgegenſetzung und hierdurch die Beſtimmtheit der Geſtalt, in welcher er ſich erſcheint und weiß. Um dieſe iſt es in dieſer Betrachtung der Religion allein zu thun, denn ſein ungeſtaltetes Weſen oder ſein reiner Begriff hat ſich

ſchon ergeben. Der Unterſchied des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns fällt aber zugleich innerhalb des letztern; die Geſtalt der Religion enthält nicht das Daſeyn des Geiſtes, wie er vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Daſeyn freier Gedanke iſt; ſondern ſie iſt das im Denken erhaltene Daſeyn, ſo wie ein Gedachtes, das ſich da iſt. — Nach der Beſtimmtheit dieſer Geſtalt, in welcher der Geiſt ſich weiß, unterſcheidet ſich eine Religion von einer andern; allein es iſt zugleich zu bemerken, daß die Darſtellung dieſes ſeines Wiſſens von ſich nach dieſer einzelnen Beſtimmtheit in der That nicht das Ganze einer wirklichen Religion erſchöpft. Die Reihe der verſchiedenen Religionen, die ſich ergeben werden, ſtellt ebenſoſehr wieder nur die verſchiedenen Seiten einer einzigen und zwar jeder einzelnen dar und die Vorſtellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen ſcheinen, kommen in jeder vor. Allein zugleich muß die Verſchiedenheit auch als eine Verſchiedenheit der Religion betrachtet werden. Denn indem der Geiſt ſich im Unterſchiede ſeines Bewußtſeyns und ſeines Selbſtbewußtſeyns befindet, ſo hat die Bewegung das Ziel, dieſen Hauptunterſchied aufzuheben und der Geſtalt, die Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, die Form des Selbſtbewußtſeyns zu geben. Dieſer Unterſchied iſt aber nicht dadurch ſchon aufgehoben, daß die Geſtalten, die jenes enthält, auch das Moment des Selbſts an ihnen haben und der Gott als Selbſtbewußtſeyn vorgeſtellt wird. Das vorgeſtellte Selbſt iſt nicht das wirkliche; daß es, wie jede andere nähere Beſtimmung der Geſtalt, dieſer in Wahrheit angehöre, muß es Theils durch das Thun des Selbſtbewußtſeyns in ſie geſetzt werden, Theils muß die niedrige Beſtimmung von der höheren aufgehoben und begriffen zu ſeyn ſich zeigen. Denn das Vorgeſtellte hört nur dadurch auf, vorgeſtelltes und ſeinem Wiſſen fremd zu ſeyn, daß das Selbſt es hervorgebracht hat, und alſo die Beſtimmung des Gegenſtandes als die ſeinige, ſomit ſich in ihm anſchaut. — Durch dieſe Thätigkeit iſt die niedrigere Beſtimmung

zugleich verschwunden; denn das Thun ist das negative, das sich auf Kosten eines Andern ausführt; insofern sie auch noch vorkommt, so ist sie in die Unwesentlichkeit zurückgetreten; so wie dagegen, wo die niedrigere noch herrschend ist, die höhere aber auch vorkommt, die eine selbstlos neben der andern Platz hat. Wenn daher die verschiedenen Vorstellungen innerhalb einer einzelnen Religion zwar die ganze Bewegung ihrer Formen darstellen, so ist der Charakter einer jeden durch die besondere Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns bestimmt, das ist, dadurch daß das letztere die Bestimmung des Gegenstandes, des erstern in sich gefaßt, sie durch sein Thun sich vollkommen angeeignet und sie als die wesentliche gegen die andern weiß. — Die Wahrheit des Glaubens an eine Bestimmung des religiösen Geistes zeigt sich darin, daß der wirkliche Geist so beschaffen ist, wie die Gestalt, in der er sich in der Religion anschaut, — wie z. B. die Menschwerdung Gottes, die in der morgenländischen Religion vorkommt, keine Wahrheit hat, weil ihr wirklicher Geist ohne diese Versöhnung ist. — Hierher gehört es nicht, von der Totalität der Bestimmungen zu der einzelnen zurückzukehren und zu zeigen, in welcher Gestalt innerhalb ihrer und ihrer besondern Religion die Vollständigkeit der übrigen enthalten ist. Die höhere Form unter eine niedrigere zurückgestellt entbehrt ihrer Bedeutung für den selbstbewußten Geist, gehört ihm nur oberflächlich und seiner Vorstellung an. Sie ist in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und da zu betrachten, wo sie Princip dieser besondern Religion und durch ihren wirklichen Geist bewährt ist.

a. Das Lichtwesen.

Der Geist, als das Wesen, welches Selbstbewußtseyn ist, — oder das selbstbewußte Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich selbst weiß, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewußtseyns sich giebt, nur erst sein Begriff, und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Daseyn seiner Mo-

mente als selbstständiger Gestalten das schöpferische Geheimniß seiner Geburt. Dieß Geheimniß hat in sich selbst seine Offenbarung; denn das Daseyn hat in diesem Begriffe seine Nothwendigkeit, weil er der sich wissende Geist ist, also in seinem Wesen das Moment hat, Bewußtseyn zu seyn und sich gegenständlich vorzustellen. — Es ist das reine Ich, das in seiner Entäußerung, in sich als allgemeinem Gegenstande die Gewißheit seiner selbst hat, oder dieser Gegenstand ist für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.

In der unmittelbaren ersten Entzweiung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem unmittelbaren Bewußtseyn oder der sinnlichen Gewißheit zukommt. Er schaut sich in der Form des Seyns an, jedoch nicht des geistlosen mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten Seyns, das der sinnlichen Gewißheit angehört, sondern es ist das mit dem Geiste erfüllte Seyn. Es schließt ebenso die Form in sich, welche an dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn vorkam, die Form des Herrn gegen das von seinem Gegenstande zurücktretende Selbstbewußtseyn des Geistes. — Dieß mit dem Begriffe des Geistes erfüllte Seyn ist also die Gestalt der einfachen Beziehung des Geistes auf sich selbst, oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält. Sein Andersseyn ist das ebenso einfache Negative, die Finsterniß; die Bewegungen seiner eigenen Entäußerung, seine Schöpfungen in dem widerstandlosen Elemente seines Andersseyns sind Lichtgüsse, sie sind in ihrer Einfachheit zugleich sein Fürsichwerden und Rückkehr aus seinem Daseyn, die Gestaltung verzehrende Feuerströme. Der Unterschied, den es sich giebt, wuchert zwar in der Substanz des Daseyns fort und gestaltet sich zu den Formen der Natur; aber die wesentliche Einfachheit seines Denkens schweift bestandlos und unverständig in ihnen umher, erweitert ihre Gren-

zen zum Maaßloſen und löſt ihre zur Pracht geſteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf.

Der Inhalt, den dieß reine Seyn entwickelt, oder ſein Wahrnehmen iſt daher ein weſenloſes Beiherſpielen an dieſer Subſtanz, die nur aufgeht, ohne in ſich niederzugehen, Subject zu werden und durch das Selbſt ihre Unterſchiede zu befeſtigen. Ihre Beſtimmungen ſind nur Attribute, die nicht zur Selbſtſtändigkeit gedeihen, ſondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieſes iſt mit den mannigfachen Kräften des Daſeyns und den Geſtalten der Wirklichkeit als mit einem ſelbſtloſen Schmucke angekleidet; ſie ſind nur eignen Willens entbehrende Boten ſeiner Macht, Anſchauungen ſeiner Herrlichkeit und Stimmen ſeines Preiſes.

Dieß taumelnde Leben aber muß ſich zum Fürſichſeyn beſtimmen und ſeinen verſchwindenden Geſtalten Beſtehen geben. Das unmittelbare Seyn, in welchem es ſich ſeinem Bewußtſeyn gegenüberſtellt, iſt ſelbſt die negative Macht, die ſeine Unterſchiede auflöſt. Es iſt alſo in Wahrheit das Selbſt; und der Geiſt geht darum dazu über, ſich in der Form des Selbſts zu wiſſen. Das reine Licht wirft ſeine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und giebt ſich dem Fürſichſeyn zum Opfer dar, daß das Einzelne ſich das Beſtehen an ſeiner Subſtanz nehme.

b. Die Pflanze und das Thier.

Der ſelbſtbewußte Geiſt, der aus dem geſtaltloſen Weſen in ſich gegangen oder ſeine Unmittelbarkeit zum Selbſt überhaupt erhoben, beſtimmt ſeine Einfachheit als eine Mannigfaltigkeit des Fürſichſeyns und iſt die Religion der geiſtigen Wahrnehmung, worin er in die zahlloſe Vielheit ſchwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geiſter zerfällt. Dieſer Pantheismus, zunächſt das ruhige Beſtehen dieſer Geiſteratomen, wird zur feindſeligen Bewegung in ſich ſelbſt. Die Unſchuld der Blumenreligion, die nur ſelbſtloſe Vorſtellung des Selbſts iſt, geht in den

Ernst des kämpfenden Lebens, in die Schuld der Thierreligion, die Ruhe und Ohnmacht der anschauenden Individualität in das zerstörende Fürsichseyn über. — Es hilft nichts, den Dingen der Wahrnehmung den Tod der Abstraction genommen und sie zu Wesen geistiger Wahrnehmung erhoben zu haben; die Beseelung dieses Geisterreichs hat ihn durch die Bestimmtheit und die Negativität an ihr, die über die unschuldige Gleichgültigkeit derselben übergreift. Durch sie wird die Zerstreuung in die Mannigfaltigkeit der ruhigen Pflanzen-Gestalten eine feindselige Bewegung, worin sich der Haß ihres Fürsichseyns aufreibt. — Das wirkliche Selbstbewußtseyn dieses zerstreuten Geistes ist eine Menge vereinzelter ungeselliger Völkergeister, die in ihrem Hasse sich auf den Tod bekämpfen und bestimmter Thiergestalten als ihres Wesens sich bewußt werden, denn sie sind nichts anderes als Thiergeister, sich absondernde ihrer ohne Allgemeinheit bewußte Thierleben.

In diesem Hasse reibt sich aber die Bestimmtheit des rein negativen Fürsichseyns auf und durch diese Bewegung des Begriffs tritt der Geist in eine andere Gestalt. Das aufgehobene Fürsichseyn ist die Form des Gegenstandes, die durch das Selbst hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, sich auftreibende d. h. zum Dinge werdende Selbst ist. Ueber die nur zerreißenden Thiergeister behält daher der Arbeitende die Oberhand, dessen Thun nicht nur negativ, sondern beruhigt und positiv ist. Das Bewußtseyn des Geistes ist also nunmehr die Bewegung, die über das unmittelbare Ansichseyn wie über das abstracte Fürsichseyn hinaus ist. Indem das Ansich zu einer Bestimmtheit durch den Gegensatz herabgesetzt ist, ist es nicht mehr die eigene Form des absoluten Geistes, sondern eine Wirklichkeit, die sein Bewußtseyn sich entgegengesetzt als das gemeine Daseyn vorfindet, sie aufhebt und ebenso nicht nur dieß aufhebende Fürsichseyn ist, sondern auch seine Vorstellung, das zur Form eines Gegenstandes herausgesetzte Fürsichseyn, hervorbringt. Dieß Hervor-

bringen iſt jedoch noch nicht das vollkommene, ſondern eine bedingte Thätigkeit und das Formiren eines Vorhandenen.

c. Der Werkmeiſter.

Der Geiſt erſcheint alſo hier als der Werkmeiſter, und ſein Thun, wodurch er ſich ſelbſt als Gegenſtand hervorbringt, aber den Gedanken ſeiner noch nicht erfaßt hat, iſt ein inſtinktartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.

Die erſte Form, weil ſie die unmittelbare iſt, iſt ſie die abſtracte des Verſtandes und das Werk noch nicht an ihm ſelbſt vom Geiſte erfüllt. Die Kryſtalle der Pyramiden und Obelisken, einfache Verbindungen gerader Linien mit ebnen Oberflächen und gleichen Verhältniſſen der Theile, an denen die Incommenſurabilität des Runden vertilgt iſt, ſind die Arbeiten dieſes Werkmeiſters der ſtrengen Form. Um der bloßen Verſtändigkeit der Form willen iſt ſie nicht ihre Bedeutung an ihr ſelbſt, nicht das geiſtige Selbſt. Die Werke empfangen alſo nur den Geiſt entweder in ſich als einen fremden abgeſchiedenen Geiſt, der ſeine lebendige Durchdringung mit der Wirklichkeit verlaſſen, ſelbſt todt in dieſe des Lebens entbehrenden Kryſtalle einkehrt; — oder ſie beziehen ſich äußerlich auf ihn als auf einen ſolchen, der ſelbſt äußerlich und nicht als Geiſt da iſt — als auf das aufgehende Licht, das ſeine Bedeutung auf ſie wirft.

Die Trennung, von welcher der arbeitende Geiſt ausgeht, des Anſichſeyns, das zum Stoffe wird, den er verarbeitet, — und des Fürſichſeyns, welche die Seite des arbeitenden Selbſtbewußtſeyns iſt, iſt ihm in ſeinem Werke gegenſtändlich geworden. Seine fernere Bemühung muß dahin gehen, dieſe Trennung der Seele und des Leibes aufzuheben, jene an ihr ſelbſt zu bekleiden und zu geſtalten, dieſen aber zu beſeelen. Beide Seiten, indem ſie einander näher gebracht werden, behalten dabei die Beſtimmtheit des vorgeſtellten Geiſtes und ſeiner umgebenden Hülle gegen einander; ſeine Einigkeit mit ſich ſelbſt enthält dieſen Gegenſatz der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in ſeinen

Seiten sich selbst nähert, so geschieht dadurch zugleich auch das Andere, daß es dem arbeitenden Selbstbewußtseyn näher tritt und dieses zum Wissen seiner, wie es an und für sich ist, in dem Werke gelangt. So aber macht es nur erst die abstracte Seite der Thätigkeit des Geistes aus, welche nicht in sich selbst noch ihren Inhalt, sondern an seinem Werke, das ein Ding ist, weiß. Der Werkmeister selbst, der ganze Geist, ist noch nicht erschienen, sondern ist das noch innere verborgene Wesen, welches als Ganzes, nur zerlegt in das thätige Selbstbewußtseyn und in seinen hervorgebrachten Gegenstand, vorhanden ist.

Die umgebende Behausung also, die äußere Wirklichkeit, die nur erst in die abstracte Form des Verstandes erhoben ist, arbeitet der Werkmeister zur beseeltern Form aus. Er verwendet das Pflanzenleben dazu, das nicht mehr wie dem frühern unmächtigen Pantheismus heilig ist, sondern von ihm, der sich als das fürsichseyende Wesen erfaßt, als etwas Brauchbares genommen und zur Außenseite und Zierde zurückgesetzt wird. Es wird aber nicht unverändert verwendet, sondern der Arbeiter der selbstbewußten Form vertilgt zugleich die Vergänglichkeit, welche die unmittelbare Existenz dieses Lebens an ihm hat, und nähert seine organischen Formen den strengern und allgemeinern des Gedankens. Die organische Form, die freigelassen in der Besonderheit fortwuchert, ihrer Seits von der Form des Gedankens unterjocht, erhebt anderer Seits diese geradlinigten und ebnen Gestalten zur beseeltern Rundung, — eine Vermischung, welche die Wurzel der freien Architectur wird.

Diese Wohnung, die Seite des allgemeinen Elements oder der unorganischen Natur des Geistes schließt nun auch eine Gestalt der Einzelnheit in sich, die den vorher von dem Daseyn abgeschiednen ihm innern oder äußerlichen Geist der Wirklichkeit näher bringt und dadurch das Werk dem thätigen Selbstbewußtseyn gleicher macht. Der Arbeiter greift zuerst zur Form des Fürsichseyns überhaupt, zur Thiergestalt. Daß er sich seiner nicht mehr unmittelbar im Thierleben bewußt ist, beweist er da-

durch, daß er gegen dieſes ſich als die hervorbringende Kraft konſtituirt und in ihm als ſeinem Werke ſich weiß; wodurch ſie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird. Daher wird ſie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, ſondern mit der Geſtalt des Gedankens, mit der menſchlichen, vermiſcht. Noch fehlt dem Werke aber die Geſtalt und Daſeyn, worin das Selbſt als Selbſt exiſtirt; — es fehlt ihm noch dieß, an ihm ſelbſt es auszuſprechen, daß es eine innere Bedeutung in ſich ſchließt, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn ſelbſt vorhanden iſt. Das Werk daher, wenn es ſich von dem Thieriſchen auch ganz gereinigt und die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns allein an ihm trägt, iſt die noch tonloſe Geſtalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte erzeugt auch nur Klang und nicht Sprache iſt, nur ein äußeres Selbſt, nicht das innere zeigt.

Dieſem äußern Selbſt der Geſtalt ſteht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein Inneres an ihr zu haben. Die in ihr Weſen zurückgehende Natur ſetzt ihre lebendige ſich vereinzelnde und in ihrer Bewegung ſich verwirrende Mannigfaltigkeit zu einem unweſentlichen Gehäuſe herab, das die Decke des Innern iſt; und dieſes Innere iſt zunächſt noch die einfache Finſterniß, das Unbewegte, der ſchwarze formloſe Stein.

Beide Darſtellungen enthalten die Innerlichkeit und das Daſeyn, — die beiden Momente des Geiſtes; und beide Darſtellungen beide zugleich im entgegengeſetzten Verhältniſſe, das Selbſt ſowohl als Inneres wie als Aeußeres. Beides iſt zu vereinigen. — Die Seele der menſchlich geformten Bildſäule kommt noch nicht aus dem Innern, iſt noch nicht die Sprache, das Daſeyn, das an ihm ſelbſt innerlich iſt, — und das Innere des vielformigen Daſeyns iſt noch das Tonloſe, ſich nicht in ſich ſelbſt Unterſcheidende und von ſeinem Aeußern, dem alle Unterſchiede gehören, noch Getrennte. — Der Werkmeiſter vereint daher beides

n der Vermiſchung der natürlichen und der ſelbſtbewußten Geſtalt, nd dieſe zweideutigen ſich ſelbſt räthſelhaften Weſen, das Bewußte ingend mit dem Bewußtloſen, das einfache Innere mit dem viel- jeſtalteten Aeußern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klar- eit der Aeußerung paarend, brechen in die Sprache tiefer ſchwer- erſtändlicher Weisheit aus.

In dieſem Werke hört die inſtinktartige Arbeit auf, die dem Selbſtbewußtſeyn gegenüber das bewußtloſe Werk erzeugte; denn n ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeiſters, welche das Selbſt- bewußtſeyn ausmacht, ein ebenſo ſelbſtbewußtes ſich ausſprechen- des Inneres entgegen. Er hat ſich darin zu der Entzweiung ſei- nes Bewußtſeyns emporgearbeitet, worin der Geiſt dem Geiſte begegnet. In dieſer Einheit des ſelbſtbewußten Geiſtes mit ſich ſelbſt, inſofern er ſich Geſtalt und Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns iſt, reinigen ſich alſo ſeine Vermiſchungen mit der bewußtloſen Weiſe der unmittelbaren Naturgeſtalt. Dieſe Ungeheuer an Ge- ſtalt, Rede und That löſen ſich zur geiſtigen Geſtaltung auf, — einem Aeußern, das in ſich gegangen, — einem Innern, das ſich aus ſich und an ſich ſelbſt äußert; zum Gedanken, der ſich ge- bährendes und ſeine Geſtalt ihm gemäß erhaltendes und klares Daſeyn iſt. Der Geiſt iſt **Künſtler**.

B.

Die Kunſt-Religion.

Der Geiſt hat ſeine Geſtalt, in welcher er für ſein Bewußt- ſeyn iſt, in die Form des Bewußtſeyns ſelbſt erhoben und bringt eine ſolche ſich hervor. Der Werkmeiſter hat das **ſynthetiſche** Arbeiten, das **Vermiſchen** der fremdartigen Formen des Gedan- kens und des Natürlichen aufgegeben; indem die Geſtalt die Form der ſelbſtbewußten Thätigkeit gewonnen, iſt er geiſtiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der **wirkliche** Geiſt iſt, der in der Kunſtreligion das Bewußtſeyn ſeines abſoluten Weſens hat, ſo ergiebt ſich, daß es der **ſittliche** oder der **wahre** Geiſt iſt.

Er iſt nicht nur die allgemeine Subſtanz aller Einzelnen, ſondern indem ſie für das wirkliche Bewußtſeyn die Geſtalt des Bewußtſeyns hat, ſo heißt dieß ſoviel, daß ſie, die Individualiſation hat, von ihnen als ihr eignes Weſen und Werk gewußt wird. Weder iſt ſie ſo für ſie das Lichtweſen, in deſſen Einheit das Fürſichſeyn des Selbſtbewußtſeyns nur negativ, nur vergehend enthalten iſt und den Herrn ſeiner Wirklichkeit anſchaut, — noch iſt ſie das raſtloſe Verzehren ſich haſſender Völker, — noch die Unterjochung derſelben zu Kaſten, die zuſammen den Schein der Organiſation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt. Sondern er iſt das freie Volk, worin die Sitte die Subſtanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Daſeyn alle und jeder Einzelne als ſeinen Willen und That weiß.

Die Religion des ſittlichen Geiſtes iſt aber ſeine Erhebung über ſeine Wirklichkeit, das Zurückgehen *aus ſeiner Wahrheit* in das reine *Wiſſen ſeiner ſelbſt*. Indem das ſittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit ſeiner Subſtanz lebt und das Princip der reinen Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns nicht an ihm hat, ſo tritt ſeine Religion in ihrer Vollendung erſt im *Scheiden* von ſeinem *Beſtehen* auf. Denn die *Wirklichkeit* der ſittlichen Subſtanz beruht Theils auf ihrer ruhigen *Unwandelbarkeit* gegen die abſolute Bewegung des Selbſtbewußtſeyns, und hiermit darauf daß dieſes noch nicht aus ſeiner ruhigen Sitte und ſeinem feſten Vertrauen in ſich gegangen iſt; — Theils auf ſeiner Organiſation in eine Vielheit von Rechten und Pflichten, ſo wie in die Vertheilung in die Maſſen der Stände und ihres beſondern Thuns, das zum Ganzen zuſammenwirkt; — hiermit darauf daß der Einzelne mit der Beſchränkung ſeines Daſeyns zufrieden iſt und den ſchrankenloſen Gedanken ſeines freien Selbſts noch nicht erfaßt hat. Aber jenes ruhige *unmittelbare* Vertrauen zur Subſtanz geht in das Vertrauen *zu ſich* und in die *Gewißheit ſeiner ſelbſt* zurück und die Vielheit der Rechte

und Pflichten wie das beschränkte Thun ist dieselbe dialektische Bewegung des Sittlichen als die Vielheit der Dinge und ihrer Bestimmungen, — eine Bewegung, die nur in der Einfachheit des seiner gewissen Geistes ihre Ruhe und Festigkeit findet. — Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbstbewußtseyn und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Massen seiner organischen Gliederung in sich aufgelöst und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freisten Genusse seiner selbst gelangt ist. Diese einfache Gewißheit des Geistes in sich ist das Zweideutige, ruhiges Bestehen und feste Wahrheit, — so wie absolute Unruhe und das Vergehen der Sittlichkeit zu seyn. Sie schlägt aber in das letztre um, denn die Wahrheit des sittlichen Geistes ist nur erst noch dieß substantielle Wesen und Vertrauen, worin das Selbst sich nicht als freie Einzelnheit weiß und das daher in dieser Innerlichkeit oder in dem Freiwerden des Selbsts zu Grunde geht. Indem also das Vertrauen gebrochen, die Substanz des Volks in sich geknickt ist, so ist der Geist, der die Mitte von bestandlosen Extremen war, nunmehr in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewußtseyns herausgetreten. Dieses ist der in sich gewisse Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und sein Wesen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt.

In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor; früher ist sie das instinktartige Arbeiten, das ins Daseyn versenkt aus ihm heraus und in es hineinarbeitet, nicht an der freien Sittlichkeit seine Substanz und daher auch zum arbeitenden Selbst nicht die freie geistige Thätigkeit hat. Später ist der Geist über die Kunst hinaus, um seine höhere Darstellung zu gewinnen; — nämlich nicht nur die aus dem Selbst geborne Substanz, sondern in seiner Darstellung als Gegenstand, dieses Selbst zu seyn, nicht nur aus seinem Begriffe sich zu gebähren, sondern seinen Begriff selbst

zur Gestalt zu haben, so daß der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und dasselbe wissen.

Indem also die sittliche Substanz aus ihrem Daseyn sich in ihr reines Selbstbewußtseyn zurückgenommen, so ist dieses die Seite des Begriffs oder der Thätigkeit, mit welcher der Geist sich als Gegenstand hervorbringt. Sie ist reine Form, weil der Einzelne im sittlichen Gehorsam und Dienste sich alles bewußtlose Daseyn und feste Bestimmung so abgearbeitet hat, wie die Substanz selbst dieß flüssige Wesen geworden ist. Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verrathen ward und sich zum Subjecte machte; aus dieser Nacht der reinen Gewißheit seiner selbst ist es, daß der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Daseyn befreite Gestalt aufersteht.

Die Existenz des reinen Begriffs, in den der Geist aus seinem Körper geflohen, ist ein Individuum, das er sich zum Gefäße seines Schmerzes erwählt. Er ist an diesem, als sein Allgemeines und seine Macht, von welcher es Gewalt leidet, — als sein Pathos, dem hingegeben sein Selbstbewußtseyn die Freiheit verliert. Aber jene positive Macht der Allgemeinheit wird vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen. Diese reine Thätigkeit, ihrer unverlierbaren Kraft bewußt, ringt mit dem ungestalteten Wesen; Meister darüber werdend hat sie das Pathos zu ihrem Stoffe gemacht und sich ihren Inhalt gegeben, und diese Einheit tritt als Werk heraus, der allgemeine Geist individualisirt und vorgestellt.

a. Das abstracte Kunstwerk.

Das erste Kunstwerk ist als das unmittelbare, das abstracte und einzelne. Seiner Seits hat es sich aus der unmittelbaren und gegenständlichen Weise dem Selbstbewußtseyn entgegen zu bewegen, wie anderer Seits dieses für sich im Kultus darauf geht, die Unterscheidung aufzuheben, die es sich zuerst gegen seinen Geist giebt, und hierdurch das an ihm selbst belebte Kunstwerk hervorzubringen.

Die erſte Weiſe, in welcher der künſtleriſche Geiſt, ſeine Geſtalt und ſein thätiges Bewußtſeyn am weiteſten von einander entfernt, iſt die unmittelbare, daß jene als Ding überhaupt da iſt. — Sie zerfällt an ihr in den Unterſchied der Einzelnheit, welche die Geſtalt des Selbſts an ihr hat, — und der Allgemeinheit, welche das unorganiſche Weſen in Bezug auf die Geſtalt, als ſeine Umgebung und Behauſung, darſtellt. Dieſe gewinnt durch die Erhebung des Ganzen in den reinen Begriff ihre reine dem Geiſte angehörige Form. Sie iſt weder der verſtändige Kryſtall, der das Todte behauſt oder von der äußerlichen Seele beſchienen wird, — noch die aus der Pflanze erſt hervorgehende Vermiſchung der Formen der Natur und des Gedankens, deſſen Thätigkeit hierin noch ein Nachahmen iſt. Sondern der Begriff ſtreift das ab, was von der Wurzel, dem Geäſte und Geblätter den Formen noch anklebt und reinigt ſie zu Gebilden, worin das Geradlinigte und Ebene des Kryſtalls in incommenſurable Verhältniſſe erhoben iſt, ſo daß die Beſeelung des Organiſchen in die abſtracte Form des Verſtandes aufgenommen und zugleich ihr Weſen, die Incommenſurabilität, für den Verſtand erhalten wird.

Der inwohnende Gott aber iſt der aus dem Thiergehäuſe hervorgezogene ſchwarze Stein, der mit dem Lichte des Bewußtſeyns durchdrungen iſt. Die menſchliche Geſtalt ſtreift das Thieriſche, mit der ſie vermiſcht war, ab; das Thier iſt für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben ſeine wahre Geſtalt und gilt für ſich nichts mehr, ſondern iſt zur Bedeutung eines Andern, zum bloßen Zeichen, herabgeſunken. Die Geſtalt des Gottes ſtreift eben dadurch an ihr ſelbſt auch die Bedürftigkeit der natürlichen Bedingungen des thieriſchen Daſeyns ab und deutet die innerlichen Anſtalten des organiſchen Lebens in ihre Oberfläche verſchmolzen und nur dieſer angehörig an. — Das Weſen des Gottes aber iſt die Einheit des allgemeinen Daſeyns der Natur und des ſelbſtbewußten Geiſtes, der in ſeiner Wirklichkeit jenem gegenüber ſtehend erſcheint. Zugleich zunächſt eine

einzelne Gestalt, ist sein Daseyn eines der Elemente der Natur, so wie seine selbstbewußte Wirklichkeit ein einzelner Volksgeist. Aber jenes ist in dieser Einheit das in den Geist reflectirte Element, die durch den Gedanken verklärte mit dem selbstbewußten Leben geeinte Natur. Die Göttergestalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr. Das wüste Wesen und der verworrene Kampf des freien Daseyns der Elemente, das unsittliche Reich der Titanen, ist besiegt und an den Saum der sich klar gewordenen Wirklichkeit, an die trüben Grenzen der sich im Geiste findenden und beruhigten Welt verwiesen. Diese alten Götter, in welche das Lichtwesen, mit der Finsterniß zeugend, sich zunächst besondert, der Himmel, die Erde, der Ocean, die Sonne, das blinde typhonische Feuer der Erde u. s. f. sind durch Gestalten ersetzt, die an ihnen nur noch den dunkel erinnernden Anklang an jene Titanen haben und nicht mehr Naturwesen, sondern klare sittliche Geister der selbstbewußten Völker sind.

Diese einfache Gestalt hat also die Unruhe der unendlichen Vereinzelung — ihrer sowohl als des Naturelements, das nur als allgemeines Wesen nothwendig, in seinem Daseyn und Bewegung aber sich zufällig verhält, — wie ihrer als des Volks, das in die besonderen Massen des Thuns und die individuellen Punkte des Selbstbewußtseyns zerstreut ein Daseyn mannigfaltigen Sinnes und Thuns hat — an sich vertilgt und in ruhige Individualität zusammenbefaßt. Es steht ihr daher das Moment der Unruhe, ihr — dem Wesen das Selbstbewußtseyn gegenüber, das als die Geburtsstätte derselben für sich nichts übrig behielt, als die reine Thätigkeit zu seyn. Was der Substanz angehört, gab der Künstler ganz seinem Werke mit, sich selbst aber als einer bestimmten Individualität in seinem Werke keine Wirklichkeit; er konnte ihm die Vollendung nur dadurch ertheilen, daß er seiner Besonderheit sich entäußerte und zur Abstraction des reinen Thuns sich entkörperte und steigerte. — In dieser ersten

unmittelbaren Erzeugung iſt die Trennung des Werks und ſeiner ſelbſtbewußten Thätigkeit noch nicht wieder vereinigt; das Werk iſt daher nicht für ſich das wirklich beſeelte, ſondern es iſt Ganzes nur mit ſeinem Werden zuſammen. Das Gemeine an dem Kunſtwerke, daß es im Bewußtſeyn erzeugt und von Menſchenhänden gemacht iſt, iſt das Moment des als Begriff exiſtirenden Begriffs, der ihm gegenübertritt. Und wenn dieſer, als Künſtler oder als Betrachter, das Kunſtwerk als an ihm ſelbſt abſolut beſeelt auszuſprechen und ſich, den Thuenden oder Schauenden, zu vergeſſen uneigennützig genug iſt, ſo muß hiergegen der Begriff des Geiſtes feſtgehalten werden, der des Moments nicht entbehren kann, ſeiner ſelbſt bewußt zu ſeyn. Dieß Moment aber ſteht dem Werke gegenüber, weil er in dieſer ſeiner erſten Entzweiung beiden Seiten ihre abſtracten Beſtimmungen des Thuns und Dingſeyns gegen einander giebt, und ihre Rückkehr in die Einheit, von der ſie ausgingen, noch nicht zu Stande gekommen iſt.

Der Künſtler erfährt alſo an ſeinem Werke, daß er kein ihm gleiches Weſen hervorbrachte. Es kommt ihm zwar daraus ein Bewußtſeyn ſo zurück, daß eine bewundernde Menge es als den Geiſt, der ihr Weſen iſt, verehrt. Aber dieſe Beſeelung, indem ſie ihm ſein Selbſtbewußtſeyn nur als Bewunderung erwiedert, iſt vielmehr ein Bekenntniß, das dieſe Beſeelung an den Künſtler ablegt, nicht ſeines gleichen zu ſeyn. Indem es ihm als Freudigkeit überhaupt zurückkommt, findet er darin nicht den Schmerz ſeiner Bildung und Zeugung, nicht die Anſtrengung ſeiner Arbeit. Sie mögen das Werk auch noch beurtheilen oder ihm Opfer bringen auf welche Art es ſey, ihr Bewußtſeyn darein legen, — wenn ſie ſich mit ihrer Kenntniß darüber ſetzen, weiß er, wie viel mehr ſeine That als ihr Verſtehen und Reden iſt; — wenn ſie ſich darunter ſetzen und ihr ſie beherrſchendes Weſen darin erkennen, weiß er ſich als den Meiſter deſſelben.

Das Kunſtwerk erfordert daher ein anderes Element ſeines Daſeyns, der Gott einen andern Hervorgang als dieſen, worin er

durch, daß er gegen dieses sich als die hervorbringende Kraft konstituirt und in ihm als seinem Werke sich weiß; wodurch sie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird. Daher wird sie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, sondern mit der Gestalt des Gedankens, mit der menschlichen, vermischt. Noch fehlt dem Werke aber die Gestalt und Daseyn, worin das Selbst als Selbst existirt; — es fehlt ihm noch dieß, an ihm selbst es auszusprechen, daß es eine innere Bedeutung in sich schließt, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn selbst verhanden ist. Das Werk daher, wenn es sich von dem Thierischen auch ganz gereinigt und die Gestalt des Selbstbewußtseyns allein an ihm trägt, ist die noch tonlose Gestalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte erzeugt auch nur Klang und nicht Sprache ist, nur ein äußeres Selbst, nicht das innere zeigt.

Diesem äußern Selbst der Gestalt steht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein Inneres an ihr zu haben. Die in ihr Wesen zurückgehende Natur setzt ihre lebendige sich vereinzelnde und in ihrer Bewegung sich verwirrende Mannigfaltigkeit zu einem unwesentlichen Gehäuse herab, das die Decke des Innern ist; und dieses Innere ist zunächst noch die einfache Finsterniß, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein.

Beide Darstellungen enthalten die Innerlichkeit und das Daseyn, — die beiden Momente des Geistes; und beide Darstellungen beide zugleich im entgegengesetzten Verhältnisse, das Selbst sowohl als Inneres wie als Aeußeres. Beides ist zu vereinigen. — Die Seele der menschlich geformten Bildsäule kommt noch nicht aus dem Innern, ist noch nicht die Sprache, das Daseyn, das an ihm selbst innerlich ist, — und das Innere des vielformigen Daseyns ist noch das Tonlose, sich nicht in sich selbst Unterscheidende und von seinem Aeußern, dem alle Unterschiede gehören, noch Getrennte. — Der Werkmeister vereint daher beides

in der Vermischung der natürlichen und der selbstbewußten Gestalt, und diese zweideutigen sich selbst räthselhaften Wesen, das Bewußte ringend mit dem Bewußtlosen, das einfache Innere mit dem vielgestalteten Aeußern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Aeußerung paarend, brechen in die Sprache tiefer schwerverständlicher Weisheit aus.

In diesem Werke hört die instinktartige Arbeit auf, die dem Selbstbewußtseyn gegenüber das bewußtlose Werk erzeugte; denn in ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeisters, welche das Selbstbewußtseyn ausmacht, ein ebenso selbstbewußtes sich aussprechendes Inneres entgegen. Er hat sich darin zu der Entzweiung seines Bewußtseyns emporgearbeitet, worin der Geist dem Geiste begegnet. In dieser Einheit des selbstbewußten Geistes mit sich selbst, insofern er sich Gestalt und Gegenstand seines Bewußtseyns ist, reinigen sich also seine Vermischungen mit der bewußtlosen Weise der unmittelbaren Naturgestalt. Diese Ungeheuer an Gestalt, Rede und That lösen sich zur geistigen Gestaltung auf, — einem Aeußern, das in sich gegangen, — einem Innern, das sich aus sich und an sich selbst äußert; zum Gedanken, der sich gebährendes und seine Gestalt ihm gemäß erhaltendes und klares Daseyn ist. Der Geist ist Künstler.

B.

Die Kunst-Religion.

Der Geist hat seine Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn ist, in die Form des Bewußtseyns selbst erhoben und bringt eine solche sich hervor. Der Werkmeister hat das synthetische Arbeiten, das Vermischen der fremdartigen Formen des Gedankens und des Natürlichen aufgegeben; indem die Gestalt die Form der selbstbewußten Thätigkeit gewonnen, ist er geistiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der wirkliche Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewußtseyn seines absoluten Wesens hat, so ergiebt sich, daß es der sittliche oder der wahre Geist ist.

umzugehen, oder einem Bekannten gut, dieſe Reiſe zu machen und dergleichen bedeutungsloſe Dinge, dem Dämon zu wiſſen überließ: ebenſo holt das allgemeine Bewußtſeyn das Wiſſen vom Zufälligen von den Vögeln, oder von den Bäumen oder von der gährenden Erde, deren Dampf dem Selbſtbewußtſeyn ſeine Beſonnenheit nimmt; denn das Zufällige iſt das Unbeſonnene und Fremde, und das ſittliche Bewußtſeyn läßt ſich alſo auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbeſonnene und fremde Weiſe darüber beſtimmen. Wenn der Einzelne durch ſeinen Verſtand ſich beſtimmt und mit Ueberlegung das wählt, was ihm nützlich ſey, ſo liegt dieſer Selbſtbeſtimmung die Beſtimmtheit des beſondern Charakters zum Grunde; ſie iſt ſelbſt das Zufällige; und jenes Wiſſen des Verſtandes, was dem Einzelnen nützlich iſt, daher ein eben ſolches Wiſſen als das jener Orakel oder des Looſes; nur daß, wer das Orakel oder Loos befragt, damit die ſittliche Geſinnung der Gleichgültigkeit gegen das Zufällige ausdrückt, da jenes hingegen das an ſich Zufällige als weſentliches Intereſſe ſeines Denkens und Wiſſens behandelt. Das Höhere als beide aber iſt, zwar die Ueberlegung zum Orakel des zufälligen Thuns zu machen, aber dieſe überlegte Handlung ſelbſt wegen ihrer Seite der Beziehung auf das Beſondre und ihrer Nützlichkeit als etwas Zufälliges zu wiſſen.

Das wahre ſelbſtbewußte Daſeyn, das der Geiſt in der Sprache, die nicht die Sprache des fremden und alſo zufälligen, nicht allgemeinen Selbſtbewußtſeyns iſt, erhält, iſt das Kunſtwerk, das wir vorhin geſehen. Es ſteht dem Dinglichen der Bildſäule gegenüber. Wie dieſe das ruhende, ſo iſt jenes das verſchwindende Daſeyn; wie in dieſem die Gegenſtändlichkeit frei entlaſſen des eignen unmittelbaren Selbſts entbehrt, ſo bleibt ſie dagegen in jenem zu ſehr in das Selbſt eingeſchloſſen, kommt zu wenig zur Geſtaltung und iſt, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem ſie da iſt.

Die Bewegung beider Seiten, in der die im reinen empfin-

denden Elemente des Selbſtbewußtſeyns bewegte und die im Elemente der Dingheit ruhende göttliche Geſtalt gegenſeitig ihre verſchiedene Beſtimmung aufgeben und die Einheit, die der Begriff ihres Weſens iſt, zum Daſeyn kommt, macht der Kultus aus. In ihm giebt ſich das Selbſt das Bewußtſeyn des Herabſteigens des göttlichen Weſens aus ſeiner Jenſeitigkeit zu ihm und dieſes, das vorher das Unwirkliche und nur Gegenſtändliche iſt, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns.

Dieſer Begriff des Kultus iſt an ſich ſchon in dem Strome des hymniſchen Geſanges enthalten und vorhanden. Dieſe Andacht iſt die unmittelbare reine Befriedigung des Selbſts durch und in ſich ſelbſt. Es iſt die gereinigte Seele, welche in dieſer Reinheit unmittelbar nur Weſen und eins mit dem Weſen iſt. Sie iſt um ihrer Abſtraction willen nicht das ſeinen Gegenſtand von ſich unterſcheidende Bewußtſeyn und alſo nur die Nacht ſeines Daſeyns und die bereitete Stätte ſeiner Geſtalt. Der abſtracte Kultus erhebt daher das Selbſt dazu, dieſes reine göttliche Element zu ſeyn. Die Seele vollbringt dieſe Läuterung mit Bewußtſeyn; doch iſt ſie noch nicht das Selbſt, das in ſeine Tiefen hinabgeſtiegen ſich als das Böſe weiß, ſondern es iſt ein Seyendes, eine Seele, welche ihre Aeußerlichkeit mit Waſchen reinigt, ſie mit weißen Kleidern anthut und ihre Innerlichkeit den vorgeſtellten Weg der Arbeiten, Strafen und Belohnungen, den Weg der die Beſonderheit entäußernden Bildung überhaupt durchführt, durch welchen ſie in die Wohnungen und die Gemeinſchaft der Seligkeit gelangt.

Dieſer Kultus iſt nur erſt ein geheimes, d. h. ein nur vorgeſtelltes unwirkliches Vollbringen; er muß wirkliche Handlung ſeyn, eine unwirkliche Handlung widerſpricht ſich ſelbſt. Das eigentliche Bewußtſeyn erhebt ſich dadurch in ſein reines Selbſtbewußtſeyn. Das Weſen hat in ihm die Bedeutung eines freien Gegenſtandes, durch den wirklichen Kultus kehrt dieſer in das Selbſt zurück — und inſofern er im reinen Bewußtſeyn die

Bedeutung des reinen jenseits der Wirklichkeit wohnenden Wesens hat, steigt dieß Wesen von seiner Allgemeinheit durch diese Vermittelung zur Einzelnheit herunter und schließt sich so mit der Wirklichkeit zusammen.

Wie beide Seiten in die Handlung eintreten, bestimmt sich so, daß für die selbstbewußte Seite, insofern sie wirkliches Bewußtseyn ist, das Wesen sich als die wirkliche Natur darstellt; eines Theils gehört sie ihm als Besitz und Eigenthum und gilt als das nichtansichseyende Daseyn; — andern Theils ist sie seine eigne unmittelbare Wirklichkeit und Einzelnheit, die von ihm ebenso als Nichtwesen betrachtet und aufgehoben wird. Zugleich aber hat für sein reines Bewußtseyn jene äußere Natur die entgegengesetzte Bedeutung, nämlich das ansichseyende Wesen zu seyn, gegen welches das Selbst seine Unwesentlichkeit aufopfert. Die Handlung ist dadurch geistige Bewegung, weil sie dieß Doppelseitige ist, die Abstraction des Wesens, wie die Andacht den Gegenstand bestimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen und das Wirkliche, wie das Handelnde den Gegenstand und sich bestimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben.

Die Handlung des Kultus selbst beginnt daher mit der reinen Hingabe eines Besitzes, das der Eigenthümer scheinbar für ihn ganz nutzlos vergießt oder in Rauch aufsteigen läßt. Er thut hierin vor dem Wesen seines reinen Bewußtseyns auf Besitz und Recht des Eigenthumes und des Genusses desselben, auf die Persönlichkeit und die Rückkehr des Thuns in das Selbst Verzicht und reflectirt die Handlung vielmehr in das Allgemeine oder in das Wesen, als in sich. — Umgekehrt aber geht darin ebenso das seyende Wesen zu Grunde. Das Thier, das aufgeopfert wird, ist das Zeichen eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, sind die lebendige Ceres und Bacchus selbst; — in jenem sterben die Mächte des obern Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in diesen aber die Mächte des untern Rechts, das blutlos die geheime listige Macht besitzt. — Die Aufopferung

der göttlichen Subſtanz gehört, inſofern ſie Thun iſt, der ſelbſtbewußten Seite an; daß dieſes wirkliche Thun möglich ſey, muß das Weſen ſich ſelbſt ſchon an ſich aufgeopfert haben. Dieß hat es darin gethan, daß es ſich Daſeyn gegeben und zum einzelnen Thiere und zur Frucht gemacht hat. Dieſe Verzichtleiſtung, die alſo das Weſen ſchon an ſich vollbracht, ſtellt das handelnde Selbſt im Daſeyn und für ſein Bewußtſeyn dar und erſetzt jene unmittelbare Wirklichkeit des Weſens durch die höhere, nämlich die ſeiner ſelbſt. Denn die entſtandene Einheit, die das Reſultat der aufgehobenen Einzelnheit und Trennung beider Seiten iſt, iſt nicht das nur negative Schickſal, ſondern hat poſitive Bedeutung. Nur dem abſtracten unterirdiſchen Weſen wird das ihm Aufgeopferte ganz hingegeben und damit die Reflexion des Beſitzes und des Fürſichſeyns in das Allgemeine, von dem Selbſt als ſolchem unterſchieden bezeichnet. Zugleich aber iſt dieß nur ein geringer Theil und das andere Opfern iſt nur die Zerſtörung des Unbrauchbaren und vielmehr die Zubereitung des Geopferten zum Mahle, deſſen Schmaus die Handlung um ihre negative Bedeutung betrügt. Der Opfernde behält bei jenem erſten Opfer das Meiſte und von dieſem das Nutzbare ſeinem Genuſſe auf. Dieſer Genuß iſt die negative Macht, welche das Weſen ſo wie die Einzelnheit aufhebt und zugleich iſt er die poſitive Wirklichkeit, worin das gegenſtändliche Daſeyn des Weſens in ſelbſtbewußtes verwandelt iſt und das Selbſt das Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit dem Weſen hat.

Dieſer Kultus iſt übrigens zwar eine wirkliche Handlung, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr nur in der Andacht; was dieſer angehört, iſt nicht gegenſtändlich hervorgebracht, ſo wie das Reſultat im Genuſſe ſich ſelbſt ſeines Daſeyns beraubt. Der Kultus geht daher weiter und erſetzt dieſen Mangel zunächſt dadurch, daß er ſeiner Andacht ein gegenſtändliches Beſtehen giebt, indem er die gemeinſame oder einzelne jedem thunliche Ar-

beit iſt, welche die Wohnung und den Putz des Gottes ihm zu Ehren hervorbringt. — Es wird dadurch Theils die Gegenſtändlichkeit der Bildſäule aufgehoben, denn durch dieſe Weihung ſeiner Geſchenke und Arbeiten macht der Arbeitende den Gott ſich geneigt und ſchaut ſein Selbſt ihm angehörig an; Theils auch iſt dieß Thun nicht das einzelne Arbeiten des Künſtlers, ſondern dieſe Beſonderheit iſt in der Allgemeinheit aufgelöſt. Es iſt aber nicht nur die Ehre des Gottes, die zu Stande kommt und der Segen ſeiner Geneigtheit fließt nicht nur in der Vorſtellung auf den Arbeiter, ſondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erſte der Entäußerung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes ſind für den Gebrauch des Menſchen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt ſind, im Nothfalle die ſeinigen; die Ehre, die jener in ſeinem Schmucke genießt, iſt die Ehre des kunſtreichen und großmüthigen Volkes. Am Feſte ſchmückt dieſes ebenſo ſeine eignen Wohnungen und Bekleidungen ſo wie ſeine Verrichtungen mit zierlichem Geräthe. Es empfängt auf dieſe Weiſe für ſeine Gaben die Erwiederung von dem dankbarem Gotte und die Beweiſe ſeiner Geneigtheit, in der es ſich mit ihm durch die Arbeit verband, nicht in der Hoffnung und in einer ſpäten Wirklichkeit, ſondern hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuß ſeines eignen Reichthumes und Putzes.

b. Das lebendige Kunſtwerk.

Das Volk, das in dem Kultus der Kunſtreligion ſich ſeinem Gotte naht, iſt das ſittliche Volk, das ſeinen Staat und die Handlungen deſſelben als den Willen und das Vollbringen ſeiner ſelbſt weiß. Dieſer Geiſt, dem ſelbſtbewußten Volke gegenübertretend, iſt daher nicht das Lichtweſen, das ſelbſtlos nicht die Gewißheit der Einzelnen in ſich enthält, ſondern vielmehr nur ihr allgemeines Weſen und die herriſche Macht iſt, worin ſie verſchwinden. Der Kultus der Religion dieſes einfachen geſtaltloſen Weſens giebt ſeinen Angehörigen daher nur dieß im Allgemeinen zurück,

daß sie das Volk ihres Gottes sind; er erwirbt ihnen nur ihr Bestehen und einfache Substanz überhaupt, nicht aber ihr wirkliches Selbst, das vielmehr verworfen ist. Denn sie verehren ihren Gott als die leere Tiefe, nicht als Geist. Der Kultus aber der Kunstreligion entbehrt anderer Seits jener abstracten Einfachheit des Wesens und daher der Tiefe desselben. Das Wesen aber, das mit dem Selbst unmittelbar gereinigt ist, ist an sich der Geist und die wissende Wahrheit, ob zwar noch nicht gewußte oder die sich selbst in ihrer Tiefe wissende. Weil das Wesen also hier das Selbst an ihm hat, so ist seine Erscheinung dem Bewußtseyn freundlich und im Kultus erhält dieses nicht nur die allgemeine Berechtigung seines Bestehens, sondern auch sein in ihm selbstbewußtes Daseyn; so wie umgekehrt das Wesen nicht in einem verworfenen Volke, dessen Substanz nur anerkannt wird, selbstlose Wirklichkeit hat, sondern in dem Volke, dessen Selbst in seiner Substanz anerkannt ist.

Aus dem Kultus tritt also das in seinem Wesen befriedigte Selbstbewußtseyn und der Gott eingekehrt in es als in seine Stätte. Diese Stätte ist für sich die Nacht der Substanz oder ihre reine Individualität, aber nicht mehr die gespannte des Künstlers, die noch nicht mit ihrem gegenständlich werdenden Wesen sich ausgesöhnt hat, sondern die befriedigte Nacht, welche ihr Pathos unbedürftig an ihr hat, weil sie aus der Anschauung, der aufgehobenen Gegenständlichkeit zurückkehrt. — Dieses Pathos ist für sich das Wesen des Aufgangs, das aber nunmehr in sich untergegangen ist und seinen Untergang, das Selbstbewußtseyn und damit Daseyn und Wirklichkeit an ihm selbst hat. — Es hat hier die Bewegung seiner Verwirklichung durchlaufen. Sich aus seiner reinen Wesenheit herabsetzend zu einer gegenständlichen Naturkraft und deren Aeußerungen, ist es ein Daseyn für das Andere, für das Selbst, von dem es verzehrt wird. Das stille Wesen der selbstlosen Natur gewinnt in seiner Frucht die Stufe, worin sie, sich selbst zubereitend und verdaut, sich dem

ſelbſtiſchen Leben darbietet; ſie erreicht in der Nützlichkeit, gegeſſen und getrunken werden zu können, ihre höchſte Vollkommenheit; denn ſie iſt darin die Möglichkeit einer höhern Exiſtenz und berührt das geiſtige Daſeyn; — Theils zur ſtillkräftigen Subſtanz, Theils aber zur geiſtigen Gährung, iſt der Erdgeiſt in ſeiner Metamorphoſe dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der ſich treibenden Kraft des ſelbſtbewußten Daſeyns gediehen.

In dieſem Genuſſe iſt alſo jenes aufgehende Lichtweſen verrathen, was es iſt; er iſt das Myſterium deſſelben. Denn das Myſtiſche iſt nicht Verborgenheit eines Geheimniſſes oder Unwiſſenheit, ſondern beſteht darin, daß das Selbſt ſich mit dem Weſen Eins weiß und dieſes alſo geoffenbart iſt. Nur das Selbſt iſt ſich offenbar, oder was offenbar iſt, iſt es nur in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner. In dieſer aber iſt durch den Kultus das einfache Weſen geſetzt worden; es hat als brauchbares Ding nicht nur das Daſeyn, das geſehen, gefühlt, gerochen, geſchmeckt wird, ſondern iſt auch Gegenſtand der Begierde und wird durch den wirklichen Genuß Eins mit dem Selbſt und dadurch vollkommen an dieſes verrathen und ihm offenbar. — Dasjenige, von dem geſagt wird, es ſey der Vernunft, dem Herzen offenbar, iſt in der That noch geheim, denn es fehlt noch die wirkliche Gewißheit des unmittelbaren Daſeyns, ſowohl die gegenſtändliche als die genießende, welche in der Religion aber nicht nur die gedankenloſe unmittelbare ſondern zugleich die rein wiſſende des Selbſts iſt.

Was hiermit durch den Kultus dem ſelbſtbewußten Geiſte in ihm ſelbſt offenbar geworden, iſt das einfache Weſen, als die Bewegung, Theils aus ſeiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewußtſeyn zu treten, deſſen ſtillernährende Subſtanz zu ſeyn, Theils aber ſich ebenſo wieder in die unterirdiſche Nacht, in das Selbſt zu verlieren und oben nur mit ſtiller Mutterſehnſucht zu verweilen. — Der lautere Trieb aber iſt das vielnamige Lichtweſen des Aufgangs und ſein taumelndes Leben, das von

seinem abstracten Seyn ebenso abgelassen, sich zuerst in das gegenständliche Daseyn der Frucht befaßt, dann dem Selbstbewußtseyn sich hingebend in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Haufen schwärmender Weiber umherschweift, der ungebändigte Taumel der Natur in selbstbewußter Gestalt.

Noch ist aber dem Bewußtseyn nur der absolute Geist, der dieses einfache Wesen, und nicht der als der Geist an ihm selbst ist, verrathen, oder nur der unmittelbare Geist, der Geist der Natur. Sein selbstbewußtes Leben ist daher nur das Mysterium des Brodes und des Weins, der Ceres und des Bacchus, nicht der andern, der eigentlich obern Götter, deren Individualität als wesentliches Moment das Selbstbewußtseyn als solches in sich schließt. Noch hat sich ihm also der Geist als selbstbewußter Geist nicht geopfert und das Mysterium des Brodes und Weins ist noch nicht Mysterium des Fleisches und Blutes.

Dieser unbefestigte Taumel des Gottes muß sich zum Gegenstande beruhigen und die Begeisterung, die nicht zum Bewußtseyn kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeisterung des vorhergehenden Künstlers die Bildsäule, zwar als ein ebenso vollendetes Werk gegenüber tritt, aber nicht als ein an ihm lebloses sondern als ein lebendiges Selbst. — Ein solcher Kultus ist das Fest, das der Mensch zu seiner eignen Ehre sich giebt, jedoch in einen solchen noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt; denn das Wesen ist ihm erst offenbar, noch nicht der Geist; nicht als solches, das wesentlich menschliche Gestalt annimmt. Aber dieser Kultus legt den Grund zu dieser Offenbarung und legt ihre Momente einzeln auseinander. So hier das abstracte Moment der lebendigen Körperlichkeit des Wesens, wie vorhin die Einheit beider in bewußtloser Schwärmerei. Der Mensch stellt also an die Stelle der Bildsäule sich selbst als zur vollkommen freien Bewegung erzogene und ausgearbeitete Gestalt, wie jene die vollkommen freie Ruhe ist. Wenn jeder Einzelne wenigstens als Fackelträger sich darzustellen

weiß, so hebt sich Einer aus ihnen hervor, der die gestaltete Bewegung, die glatte Ausarbeitung und flüssige Kraft aller Glieder ist; — ein beseeltes lebendiges Kunstwerk, das mit seiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildsäule geehrt wurde, als Preis seiner Kraft und die Ehre, unter seinem Volke statt des steinernen Gottes die höchste leibliche Darstellung ihres Wesens zu seyn, zu Theil wird.

In den beiden Darstellungen, die so eben vorkamen, ist die Einheit des Selbstbewußtseyns und des geistigen Wesens vorhanden, es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bachischen Begeisterung ist das Selbst außer sich, in der schönen Körperlichkeit aber das geistige Wesen. Jene Dumpfheit des Bewußtseyns und ihr wildes Stammeln muß in das klare Daseyn der letztern und die geistlose Klarheit der letztern in die Innerlichkeit der erstern aufgenommen werden. Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenso äußerlich als die Aeußerlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache, aber weder die in ihrem Inhalte ganz zufällige und einzelne des Orakels, noch die empfindende und nur den einzelnen Gott preisende Hymne, noch das inhaltslose Stammeln der bachischen Raserei. Sondern sie hat ihren klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen; ihren klaren Inhalt, denn der Künstler hat sich aus der ersten ganz substantiellen Begeisterung heraus zur Gestalt gearbeitet, die eignes in allen seinen Regungen von der selbstbewußten Seele durchdrungenes und mitlebendes Daseyn ist; — ihren allgemeinen Inhalt, denn in diesem Feste, das die Ehre des Menschen ist, verschwindet die Einseitigkeit der Bildsäulen, die nur einen Nationalgeist, einen bestimmten Charakter der Göttlichkeit enthalten. Der schöne Fechter ist zwar die Ehre seines besondern Volkes, aber er ist eine körperliche Einzelnheit, worin die Ausführlichkeit und Ernst der Bedeutung und der innere Charakter des Geistes, der das besondere Leben, Anliegen, Bedürfnisse und Sitten seines Volkes trägt, untergegangen ist. In dieser Entäußerung zur völligen

Körperlichkeit hat der Geist die besondern Eindrücke und Anklänge der Natur abgelegt, die er als der wirkliche Geist des Volks in sich schloß. Sein Volk ist sich daher nicht mehr seiner Besonderheit in ihm, sondern vielmehr der Ablegung derselben und der Allgemeinheit seines menschlichen Daseyns bewußt.

c. Das geistige Kunstwerk.

Die Volksgeister, die der Gestalt ihres Wesens in einem besondern Thiere bewußt werden, gehen in Einen zusammen; so vereinigen sich die besonderen schönen Volksgeister in Ein Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist. Die reine Anschauung seiner selbst als allgemeiner Menschlichkeit hat an der Wirklichkeit des Volksgeistes die Form, daß er sich mit den Andern, mit denen er durch die Natur Eine Nation ausmacht, zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbindet und für dieses Werk ein Gesammtvolk und damit einen Gesammthimmel bildet. Diese Allgemeinheit, zu der der Geist in seinem Daseyn gelangt, ist jedoch nur diese erste, die von der Individualität des Sittlichen erst ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus diesen Völkerschaften gebildet hat. Die Sittlichkeit des wirklichen Volksgeistes beruht Theils auf dem unmittelbaren Vertrauen der Einzelnen zu dem Ganzen ihres Volkes, Theils auf dem unmittelbaren Antheil, den Alle, des Unterschiedes von Ständen unerachtet, an den Entschlüssen und Handlungen der Regierung nehmen. In der Vereinigung, zunächst nicht zu einer bleibenden Ordnung sondern nur zu einer gemeinsamen Handlung, ist jene Freiheit des Antheils Aller und Jeder einstweilen auf die Seite gestellt. Diese erste Gemeinschaftlichkeit ist daher mehr eine Versammlung der Individualitäten als die Herrschaft des abstracten Gedankens, der die Einzelnen ihres selbstbewußten Antheils an Willen und That des Ganzen berauben würde.

Die Versammlung der Volksgeister macht einen Kreis von Gestalten aus, der jetzt die ganze Natur wie die ganze sittliche Welt befaßt. Auch sie stehen unter dem Oberbefehl mehr des

Einen als seiner Oberherrschaft. Für sich sind sie die allgemeinen Substanzen dessen, was das selbstbewußte Wesen an sich ist und thut. Dieses aber macht die Kraft und zunächst den Mittelpunkt wenigstens aus, um den jene allgemeinen Wesen sich bemühen, der nur erst zufälliger Weise ihre Geschäfte zu verbinden scheint. Aber die Rückkehr des göttlichen Wesens in das Selbstbewußtseyn ist es, die schon den Grund enthält, daß dieses den Mittelpunkt für jene göttlichen Kräfte bildet und die wesentliche Einheit zunächst unter der Form einer freundlichen äußerlichen Beziehung beider Welten verbirgt.

Dieselbe Allgemeinheit, welche diesem Inhalte zukommt, hat nothwendig auch die Form des Bewußtseyns, in welcher er auftritt. Es ist nicht mehr das wirkliche Thun des Kultus, sondern ein Thun, das zwar noch nicht in den Begriff, sondern erst in die Vorstellung, in die synthetische Verknüpfung des selbstbewußten und des äußern Daseyns erhoben ist. Das Daseyn dieser Vorstellung, die Sprache, ist die erste Sprache, das Epos als solches, das den allgemeinen Inhalt, wenigstens als Vollständigkeit der Welt, ob zwar nicht als Allgemeinheit des Gedankens enthält. Der Sänger ist der Einzelne und Wirkliche, aus dem als Subject dieser Welt sie erzeugt und getragen wird. Sein Pathos ist nicht die betäubende Naturmacht, sondern die Mnemosyne, die Besinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens. Er ist das in seinem Inhalte verschwindende Organ, nicht sein eigenes Selbst gilt, sondern seine Muse, sein allgemeiner Gesang. Was aber in der That vorhanden ist, ist der Schluß, worin das Extrem der Allgemeinheit, die Götterwelt, durch die Mitte der Besonderheit mit der Einzelnheit, dem Sänger, verknüpft ist. Die Mitte ist das Volk in seinen Helden, welche einzelne Menschen sind, wie der Sänger, aber nur vorgestellte und dadurch zugleich allgemeine, wie das freie Extrem der Allgemeinheit, die Götter.

In diesem Epos stellt sich also überhaupt dem Bewußtseyn

dar, was im Kultus an ſich zu Stande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menſchliche. Der Inhalt iſt eine Handlung des ſeiner ſelbſtbewußten Weſens. Das Handeln ſtört die Ruhe der Subſtanz und erregt das Weſen, wodurch ſeine Einfachheit getheilt und in die mannigfaltige Welt der natürlichen und ſittlichen Kräfte aufgeſchloſſen iſt. Die Handlung iſt die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die, durch das Blut beſeelt, die abgeſchiedenen Geiſter hervorruft, welche, nach Leben durſtend, es in dem Thun des Selbſtbewußtſeyns erhalten. Das Geſchäft, um welches die allgemeine Bemühung geht, bekommt die zwei Seiten, die ſelbſtiſche, von einer Geſammtheit wirklicher Völker und den an ihrer Spitze ſtehenden Individualitäten, und die allgemeine, von ihren ſubſtantiellen Mächten vollbracht zu werden. Die Beziehung beider aber beſtimmte ſich vorhin ſo, daß ſie die ſynthetiſche Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen, oder das Vorſtellen iſt. Von dieſer Beſtimmtheit hängt die Beurtheilung dieſer Welt ab. — Das Verhältniß beider iſt dadurch eine Vermiſchung, welche die Einheit des Thuns inconſequent vertheilt und die Handlung überflüſſiger Weiſe von der einen Seite zur andern herüberwirft. Die allgemeinen Mächte haben die Geſtalt der Individualität und damit das Princip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erſcheint daher als ein ebenſo freies von ihnen ganz ausgehendes Thun, als das der Menſchen. Ein und daſſelbe haben daher ebenſowohl die Götter als die Menſchen gethan. Der Ernſt jener Mächte iſt ein lächerlicher Ueberfluß, da dieſe in der That die Kraft der handelnden Individualität ſind; — und die Anſtrengung und Arbeit dieſer iſt eine ebenſo unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken. — Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts ſind, ſind zugleich das mächtige Selbſt, das die allgemeinen Weſen ſich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Intereſſe des Thuns verſchafft; wie umgekehrt dieſe unmächtigen Allgemeinheiten, die ſich von den Gaben der Men-

ſchen nähren und durch ſie erſt etwas zu thun bekommen, das natürliche Weſen und der Stoff aller Begebenheiten und ebenſo die ſittliche Materie und das Pathos des Thuns ſind. Wenn ihre elementariſchen Naturen durch das freie Selbſt der Individualität erſt in Wirklichkeit und bethätigtes Verhältniß gebracht werden, ſo ſind ſie ebenſoſehr das Allgemeine, das ſich dieſer Verbindung entzieht, in ſeiner Beſtimmung unbeſchränkt bleibt und durch die unüberwindliche Elaſticität ſeiner Einheit die Punktualität des Thätigen und ſeine Figurationen auslöſcht, ſich ſelbſt rein erhält und alles Individuelle in ſeiner Flüſſigkeit auflöſt.

Wie ſie mit der entgegenſtehenden ſelbſtiſchen Natur in dieſe widerſprechende Beziehung fallen, ebenſo geräth ihre Allgemeinheit mit ihrer eignen Beſtimmung und deren Verhältniß zu Andern in Widerſtreit. Sie ſind die ewigen ſchönen Individuen, die in ihrem eignen Daſeyn ruhend, der Vergänglichkeit und fremder Gewalt enthoben ſind. — Aber ſie ſind zugleich beſtimmte Elemente, beſondere Götter, die ſich alſo zu Andern verhalten. Aber das Verhältniß zu Andern, das nach ſeiner Entgegenſetzung ein Streit mit ihnen iſt, iſt eine kritiſche Selbſtvergeſſenheit ihrer ewigen Natur. — Die Beſtimmtheit iſt in das göttliche Beſtehen eingewurzelt und hat in ſeiner Begrenzung die Selbſtſtändigkeit der ganzen Individualität; durch dieſe verlieren ihre Charaktere zugleich die Schärfe der Eigenthümlichkeit und vermiſchen ſich in ihrer Vieldeutigkeit. — Ein Zweck der Thätigkeit und ihre Thätigkeit ſelbſt, da ſie gegen ein Anderes und ſomit gegen eine unbeſiegbare göttliche Kraft gerichtet iſt, iſt ein zufälliges leeres Aufſpreitzen, das ebenſo zerfließt und den anſcheinenden Ernſt der Handlung in ein gefahrloſes ſeiner ſelbſt ſicheres Spiel ohne Reſultat und Erfolg verwandelt. Wenn aber an der Natur ihrer Göttlichkeit das Negative oder die Beſtimmtheit derſelben nur als die Inconſequenz ihrer Thätigkeit und der Widerſpruch des Zwecks und des Erfolgs erſcheint und jene ſelbſtſtändige Sicherheit über das Beſtimmte das Uebergewicht behält, ſo tritt ihr eben dadurch die reine Kraft des Negativen gegenüber und zwar als ihre

letzte Macht, über welche ſie nichts vermögen. Sie ſind das Allgemeine und Poſitive gegen das einzelne Selbſt der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das allgemeine Selbſt ſchwebt darum über ihnen und über dieſer ganzen Welt der Vorſtellung, welcher der ganze Inhalt angehört; als die begriffloſe Leere der Nothwendigkeit, — ein Geſchehen, gegen das ſie ſich ſelbſtlos und trauernd verhalten, denn dieſe beſtimmten Naturen finden ſich nicht in dieſer Reinheit.

Dieſe Nothwendigkeit aber iſt die Einheit des Begriffes, der die widerſprechende Subſtantialität der einzelnen Momente unterworfen iſt, worin die Inconſequenz und Zufälligkeit ihres Thuns ſich ordnet und das Spiel ihrer Handlungen ſeinen Ernſt und Werth an ihnen ſelbſt erhält. Der Inhalt der Welt der Vorſtellung ſpielt losgebunden für ſich in der Mitte ſeine Bewegung, verſammelt um die Individualität eines Helden, der aber in ſeiner Kraft und Schönheit ſein Leben gebrochen fühlt und einem frühen Tod entgegenſehend trauert. Denn die in ſich feſte und wirkliche Einzelnheit iſt an die Extremität ausgeſchloſſen und in ihre Momente entzweit, die ſich noch nicht gefunden und vereint. Das eine Einzelne, das abſtracte Unwirkliche, iſt die Nothwendigkeit, die an dem Leben der Mitte nicht Antheil hat, ſo wenig als das Andere, das wirkliche Einzelne, der Sänger, der ſich außer ihm hält und in ſeiner Vorſtellung untergeht. Beide Extreme müſſen ſich dem Inhalte nähern; das Eine, die Nothwendigkeit, hat ſich mit dem Inhalte zu erfüllen, das Andere, die Sprache des Sängers, muß Antheil an ihm haben; und der ſich ſelbſt vorher überlaſſene Inhalt muß die Gewißheit und feſte Beſtimmung des Negativen an ihm erhalten.

Dieſe höhere Sprache, die Tragödie, faßt alſo die Zerſtreuung der Momente der weſentlichen und handelnden Welt näher zuſammen; die Subſtanz des Göttlichen tritt nach der Natur des Begriffs in ihre Geſtalten auseinander und ihre Bewegung iſt gleichfalls ihm gemäß. In Anſehung der Form

hört die Sprache dadurch, daß sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu seyn, wie der Inhalt ein vorgestellter. Der Held ist selbst der Sprechende und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, selbstbewußte Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit wissen und zu sagen wissen. Sie sind Künstler, die nicht, wie die das gemeine Thun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewußtlos natürlich und naiv das Aeußere ihres Entschlusses und Beginnens aussprechen, sondern das innere Wesen äußern, das Recht ihres Handelns beweisen und das Pathos, dem sie angehören, frei von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität besonnen behaupten und bestimmt aussprechen. Das Daseyn dieser Charaktere sind endlich wirkliche Menschen, welche die Personen der Helden anlegen und diese in wirklichem nicht erzählenden sondern eignen Sprechen darstellen. So wesentlich es der Bildsäule ist, von Menschenhänden gemacht zu seyn, ebenso wesentlich ist der Schauspieler seiner Maske, — nicht als äußerliche Bedingung, von der die Kunstbetrachtung abstrahiren müsse, — oder insofern davon in ihr allerdings zu abstrahiren ist, so ist eben dieß damit gesagt, daß die Kunst das wahre eigentliche Selbst noch nicht in ihr enthält.

Der allgemeine Boden, worauf die Bewegung dieser aus dem Begriffe erzeugten Gestalten vorgeht, ist das Bewußtseyn der ersten vorstellenden Sprache und ihres selbstlosen auseinander gelassenen Inhalts. Es ist das gemeine Volk überhaupt, dessen Weisheit in dem Chore des Alters zur Sprache kömmt; es hat an dessen Kraftlosigkeit seinen Repräsentanten, weil es selbst nur das positive und passive Material der ihm gegenübertretenden Individualität der Regierung ausmacht. Der Macht des Negativen entbehrend vermag es den Reichthum und die bunte Fülle göttlichen Lebens nicht zusammen zu halten und zu bändigen, sondern läßt es auseinander laufen und preist jedes einzelne Moment

als einen selbstständigen Gott, bald diesen, bald wieder einen andern, in seinen verehrenden Hymnen. Wo es aber den Ernst des Begriffes, wie er über diese Gestalten, sie zertrümmernd, einherschreitet, verspürt und es zu sehen bekömmt, wie schlecht es seinen gepriesenen Göttern geht, die sich auf diesen Boden, worauf der Begriff herrscht, wagen, ist es nicht selbst die negative Macht, die handelnd eingreift, sondern hält sich im selbstlosen Gedanken derselben, im Bewußtseyn des fremden Schicksals und bringt den leeren Wunsch der Beruhigung und die schwache Rede der Besänftigung herbei. In der Furcht vor den höheren Mächten, welche die unmittelbaren Arme der Substanz sind, vor ihrem Kampfe mit einander und vor dem einfachen Selbst der Nothwendigkeit, das auch sie wie die Lebendigen, die an sie geknüpft sind, zermalmt; — in dem Mitleiden mit diesen, die es zugleich als Dasselbe mit sich selbst weiß, ist für es nur der unthätige Schrecken dieser Bewegung, das ebenso hülflose Bedauern und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Nothwendigkeit, deren Werk nicht als die nothwendige Handlung des Charakters und nicht als das Thun des absoluten Wesens in sich selbst erfaßt wird.

Auf diesem zuschauenden Bewußtseyn als auf dem gleichgültigen Boden des Vorstellens tritt der Geist nicht in seiner zerstreuten Mannigfaltigkeit, sondern in der einfachen Entzweiung des Begriffes auf. Seine Substanz zeigt sich daher nur in ihre zwei extremen Mächte auseinander gerissen. Diese elementarischen allgemeinen Wesen sind zugleich selbstbewußte Individualitäten, — Helden, welche in eine dieser Mächte ihr Bewußtseyn setzen, an ihr die Bestimmtheit des Charakters haben und ihre Bethätigung und Wirklichkeit ausmachen. — Diese allgemeine Individualisirung steigt, wie erinnert, noch zur unmittelbaren Wirklichkeit des eigentlichen Daseyns herunter und stellt sich einer Menge von Znschauern dar, die an dem Chore ihr Gegenbild oder vielmehr ihre eigne sich aussprechende Vorstellung hat.

Der Inhalt und die Bewegung des Geistes, der sich hier

Gegenſtand iſt, iſt bereits als die Natur und Realiſirung der ſittlichen Subſtanz betrachtet worden. In ſeiner Religion erlangt er das Bewußtſeyn über ſich, oder ſtellt ſich ſeinem Bewußtſeyn in ſeiner reinern Form und einfachern Geſtaltung dar. Wenn alſo die ſittliche Subſtanz ſich durch ihren Begriff, ihrem Inhalte nach, in die beiden Mächte entzweite, die als göttliches und menſchliches, oder unterirdiſches und oberes Recht beſtimmt wurden, — jenes die Familie, dieß die Staatsmacht, — und deren das erſtere der weibliche, das andere der männliche Charakter war, ſo ſchränkt ſich der vorher vielformige und in ſeinen Beſtimmungen ſchwankende Götterkreis auf dieſe Mächte ein, die durch dieſe Beſtimmung der eigentlichen Individualität genähert ſind. Denn die frühere Zerſtreuung des Ganzen in die vielfachen und abſtracten Kräfte, die ſubſtantiirt erſcheinen, iſt die Auflöſung des Subjects, das ſie nur als Momente in ſeinem Selbſt begreift, und die Individualität iſt daher nur die oberflächliche Form jener Weſen. Umgekehrt iſt ein weiterer Unterſchied der Charaktere, als der genannte, zur zufälligen und an ſich äußerlichen Perſönlichkeit zu rechnen.

Zugleich theilt ſich das Weſen ſeiner Form oder dem Wiſſen nach. Der handelnde Geiſt tritt als Bewußtſeyn dem Gegenſtande gegenüber, auf den es thätig und der ſomit als das Negative des Wiſſenden beſtimmt iſt; der Handelnde befindet ſich dadurch im Gegenſatze des Wiſſens und Nichtwiſſens. Er nimmt aus ſeinem Charakter ſeinen Zweck und weiß ihn als ſittliche Weſenheit; aber durch die Beſtimmtheit des Charakters weiß es nur die Eine Macht der Subſtanz, und die andere iſt für ihn verborgen. Die gegenwärtige Wirklichkeit iſt daher ein Anderes an ſich und ein Anderes für das Bewußtſeyn; das obere und das untere Recht erhalten in dieſer Beziehung die Bedeutung der wiſſenden und dem Bewußtſeyn ſich offenbarenden, und der ſich verbergenden und im Hinterhalte lauernden Macht. Die Eine iſt die Lichtſeite, der Gott des Orakels, der nach ſeinem natürlichen

Momente aus der Alles beleuchtenden Sonne entsprungen, Alles weiß und offenbart, — Phöbus, und Zeus, der dessen Vater ist. Aber die Befehle dieses wahrredenden Gottes und seine Bekanntmachungen dessen, was ist, sind vielmehr trügerisch. Denn dieß Wissen ist in seinem Begriffe unmittelbar das Nichtwissen, weil das Bewußtseyn an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist. Der, welcher die räthselhafte Sphinx selbst aufzuschließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der Gott ihnen offenbart, ins Verderben geschickt. Diese Priesterin, aus der der schöne Gott spricht, ist nichts anderes als die doppelsinnigen Schicksalsschwestern, die durch ihre Verheißungen zum Verbrechen treiben und in der Zweizüngigkeit dessen, was sie als Sicherheit angaben, den, der sich auf den offenbaren Sinn verließ, betrügen. Daher das Bewußtseyn, das reiner ist als das letztere, das den Heren glaubt, und besonnener und gründlicher als das erstere, das der Priesterin und dem schönen Gotte traut, auf die Offenbarung, die der Geist des Vaters selbst über das Verbrechen, das ihn mordete, machte, mit der Rache zaudert und andere Beweise noch veranstaltet, — aus dem Grunde, weil dieser offenbarende Geist auch der Teufel seyn könnte.

Dieß Mißtrauen ist darum gegründet, weil das wissende Bewußtseyn sich in den Gegensatz der Gewißheit seiner selbst und des gegenständlichen Wesens setzt. Das Recht des Sittlichen, daß die Wirklichkeit nichts an sich ist im Gegensatze gegen das absolute Gesetz, erfährt, daß sein Wissen einseitig, sein Gesetz nur Gesetz seines Charakters ist, daß es nur die eine Macht der Substanz ergriff. Die Handlung selbst ist diese Verkehrung des Gewußten in sein Gegentheil, das Seyn, ist das Umschlagen des Rechts des Charakters und des Wissens in das Recht des Entgegengesetzten, mit dem jenes im Wesen der Substanz verknüpft ist, — in die Erinnye der andern feindlich erregten Macht und Charakters. Dieß untere Recht sitzt mit Zeus auf dem Throne und genießt mit dem offenbaren und dem wissenden Gotte gleiches Ansehen.

Auf dieſe drei Weſen wird von der handelnden Individualität die Götterwelt des Chors eingeſchränkt. Das Eine iſt die Subſtanz, ebenſowohl die Macht des Heerdes und der Geiſt der Familienpietät, wie die allgemeine Macht des Staats und der Regierung. Indem der Subſtanz als ſolcher dieſer Unterſchied angehört, individualiſirt er ſich der Vorſtellung nicht zu zwei unterſchiednen Geſtalten, ſondern hat in der Wirklichkeit die zwei Perſonen ſeiner Charaktere. Hingegen der Unterſchied des Wiſſens und Nichtwiſſens fällt in ein jedes der wirklichen Selbſtbewußtſeyn — und nur in der Abſtraction, im Elemente der Allgemeinheit vertheilt er ſich an zwei individuelle Geſtalten. Denn das Selbſt des Heros hat nur Daſeyn als ganzes Bewußtſeyn und iſt daher weſentlich der ganze Unterſchied, der der Form angehört; aber ſeine Subſtanz iſt beſtimmt und es gehört ihm nur die eine Seite des Unterſchieds des Inhalts an. Daher erhalten die beiden Seiten des Bewußtſeyns, die in der Wirklichkeit keine getrennte einer jeden eigne Individualität haben, in der Vorſtellung jede ihre beſondere Geſtalt; die eine die des offenbarenden Gottes, die andere die der ſich verborgen haltenden Erinnye. Beide genießen Theils gleicher Ehre, Theils iſt die Geſtalt der Subſtanz, Zeus, die Nothwendigkeit der Beziehung beider auf einander. Die Subſtanz iſt die Beziehung, daß das Wiſſen für ſich iſt, aber ſeine Wahrheit an dem Einfachen, der Unterſchied, wodurch das wirkliche Bewußtſeyn iſt, ſeinen Grund an dem ihn tilgenden innern Weſen, die ſich klare Verſicherung der Gewißheit ihre Beſtätigung an der Vergeiſſenheit hat.

Das Bewußtſeyn ſchloß dieſen Gegenſatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wiſſen handelnd erfährt es den Betrug deſſelben, und dem Innern nach dem Einen Attribute der Subſtanz ergeben verletzte es das andere und gab dieſem dadurch das Recht gegen ſich. Dem wiſſenden Gotte folgend ergriff es vielmehr das nicht Offenbare, und büßt dafür, dem Wiſſen vertraut

zu haben, dessen Zweideutigkeit, da sie seine Natur ist, auch für es, und eine Warnung dafür vorhanden seyn mußte. Die Raserei der Priesterin, die unmenschliche Gestalt der Heren, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum u. s. f. sind nicht die Weisen, in welchen die Wahrheit erscheint, sondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbesonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wissens. Oder was dasselbe ist, die entgegengesetzte Macht, die von ihm verletzt wird, ist als ausgesprochenes Gesetz und geltendes Recht vorhanden, es sey das Gesetz der Familie oder des Staats; das Bewußtseyn folgte dagegen dem eignen Wissen und verbarg sich selbst das Offenbare. Die Wahrheit aber der gegen einander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewußtseyns ist das Resultat, daß beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben. Die Bewegung des Thuns erweist ihre Einheit in dem gegenseitigen Untergange beider Mächte und der selbstbewußten Charaktere. Die Versöhnung des Gegensatzes mit sich ist die Lethe der Unterwelt im Tode, — oder die Lethe der Oberwelt, als Freisprechung, nicht von der Schuld, denn diese kann das Bewußtseyn, weil es handelte, nicht verläugnen, sondern vom Verbrechen und seine sühnende Beruhigung. Beide sind die Vergessenheit, das Verschwundenseyn der Wirklichkeit und des Thuns der Mächte der Substanz, ihrer Individualitäten und der Mächte des abstracten Gedankens des Guten und des Bösen, denn keine für sich ist das Wesen, sondern dieses ist die Ruhe des Ganzen in sich selbst, die unbewegte Einheit des Schicksals, das ruhige Daseyn und damit die Unthätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeistung und Thätigkeit in den einfachen Zeus.

Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels, — der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens, — einer Vermischung, wodurch das Thun des Wesens als

ein inkonſequentes, zufälliges, ſeiner unwürdiges erſcheint; denn dem Weſen nur oberflächlich anhängend iſt die Individualität die unweſentliche. Die Vertreibung ſolcher weſenloſen Vorſtellungen, die von Philoſophen des Alterthums gefordert wurde, beginnt alſo ſchon in der Tragödie überhaupt dadurch, daß die Eintheilung der Subſtanz von dem Begriffe beherrſcht, die Individualität hiermit die weſentliche und die Beſtimmungen der abſoluten Charaktere ſind. Das Selbſtbewußtſeyn, das in ihr vorgeſtellt iſt, kennt und anerkennt deswegen nur Eine höchſte Macht und dieſen Zeus nur als die Macht des Staats oder des Heerdes, und im Gegenſatze des Wiſſens nur als den Vater des zur Geſtalt werdenden Wiſſens des Beſondern, — und als den Zeus des Eides und der Erinnye, des Allgemeinen, im Verborgnen wohnenden Innern. Die weiter aus dem Begriffe in die Vorſtellung ſich zerſtreuenden Momente, die der Chor nach einander gelten läßt, ſind hingegen nicht das Pathos des Helden, ſondern ſinken ihm zur Leidenſchaft herunter, — zu zufälligen weſenloſen Momenten, die der ſelbſtloſe Chor wohl preiſt, aber die nicht fähig ſind, den Charakter der Helden auszumachen, noch von ihnen als ihr Weſen ausgeſprochen und geachtet zu werden.

Aber auch die Perſonen des göttlichen Weſens ſelbſt, ſo wie die Charaktere ſeiner Subſtanz, gehen in die Einfachheit des Bewußtloſen zuſammen. Dieſe Nothwendigkeit hat gegen das Selbſtbewußtſeyn die Beſtimmung, die negative Macht aller auftretenden Geſtalten zu ſeyn, in ihr ſich ſelbſt nicht zu erkennen, ſondern darin vielmehr unterzugehen. Das Selbſt tritt nur den Charakteren zugetheilt auf, nicht als die Mitte der Bewegung. Aber das Selbſtbewußtſeyn, die einfache Gewißheit ſeiner, iſt in der That die negative Macht, die Einheit des Zeus, des ſubſtantiellen Weſens und der abſtracten Nothwendigkeit, es iſt die geiſtige Einheit, worein Alles zurückgeht. Weil das wirkliche Selbſtbewußtſeyn noch von der Subſtanz und dem Schickſale unterſchieden wird, iſt es Theils der Chor oder vielmehr die zu-

schauende Menge, welche diese Bewegung des göttlichen Lebens als ein Fremdes mit Furcht erfüllt, oder in der sie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handelnden Mitleidens hervorbringt. Theils insofern das Bewußtseyn mithandelt und den Charakteren angehört, ist diese Vereinigung, weil die wahre, die des Selbsts, des Schicksals und der Substanz noch nicht vorhanden ist, eine äußerliche, eine Hypokrisie; der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst.

Das Selbstbewußtseyn der Helden muß aus seiner Maske hervortreten und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors als der absoluten Mächte selbst weiß, und von dem Chore, dem allgemeinen Bewußtseyn, nicht mehr getrennt ist.

Die Komödie hat also vorerst die Seite, daß das wirkliche Selbstbewußtseyn sich als das Schicksal der Götter darstellt. Diese elementarischen Wesen sind, als allgemeine Momente, kein Selbst und nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu; das wirkliche Selbst hat nicht ein solches abstractes Moment zu seiner Substanz und Inhalt. Es, das Subject, ist daher über ein solches Moment als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und angethan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas seyn will. Das Aufspreizen der allgemeinen Wesenheit ist an das Selbst verrathen; es zeigt sich in einer Wirklichkeit gefangen und läßt die Maske fallen, eben indem es etwas Rechtes seyn will. Das Selbst hier in seiner Bedeutung als Wirkliches auftretend, spielt mit der Maske, die es einmal anlegt, um seine Person zu seyn, — aber aus diesem Scheine thut es sich ebenso bald wieder in seiner eignen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler, so wie von dem Zuschauer, nicht unterschieden zu seyn zeigt.

Dieſe allgemeine Auflöſung der geſtalteten Weſenheit überhaupt in ihrer Individualität wird in ihrem Inhalte ernſthafter und dadurch muthwilliger und bitterer, inſofern er ſeine ernſtere und nothwendigere Bedeutung hat. Die göttliche Subſtanz vereinigt in ihr die Bedeutung der natürlichen und ſittlichen Weſenheit. In Anſehung des Natürlichen zeigt das wirkliche Selbſtbewußtſein ſchon in der Verwendung deſſelben zu ſeinem Putze, Wohnung u. ſ. f. und im Schmauſe ſeines Opfers ſich als das Schickſal, dem das Geheimniß verrathen iſt, welche Bewandniß es mit der Selbſtweſenheit der Natur hat; in dem Myſterium des Brodes und Weines macht es dieſelbe zuſammen mit der Bedeutung des innern Weſens ſich zu eigen, und in der Komödie iſt es ſich der Ironie dieſer Bedeutung überhaupt bewußt. — Inſofern nun dieſe Bedeutung die ſittliche Weſenheit enthält, iſt ſie Theils das Volk in ſeinen beiden Seiten des Staats oder eigentlichen Demos und der Familien-Einzelnheit; — Theils aber das ſelbſtbewußte reine Wiſſen oder das vernünftige Denken des Allgemeinen. — Jener Demos, die allgemeine Maſſe, die ſich als Herrn und Regenten, ſo wie als den zu reſpektirenden Verſtand und Einſicht weiß, zwingt und bethört ſich durch die Beſonderheit ſeiner Wirklichkeit, und ſtellt den lächerlichen Kontraſt ſeiner Meinung von ſich und ſeines unmittelbaren Daſeins, ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit, ſeiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar. Wenn das Princip ſeiner vom Allgemeinen getrennten Einzelnheit in der eigentlichen Geſtalt der Wirklichkeit ſich hervorthut und des Gemeinweſens, deſſen geheimer Schaden es iſt, ſich offenbar anmaßt und es einrichtet, ſo verräth ſich unmittelbar der Contraſt des Allgemeinen als einer Theorie und deſſen, um was es in der Praxis zu thun iſt, die gänzliche Befreiung der Zwecke der unmittelbaren Einzelnheit von der allgemeinen Ordnung und der Spott jener über dieſe.

Das vernünftige Denken enthebt das göttliche Weſen ſeiner zufälligen Geſtalt, und entgegengeſetzt der begriffloſen Weisheit des Chors, die mancherlei Sittenſprüche vorbringt, und eine Menge

von Gesetzen und bestimmten Pflicht- und Rechtsbegriffen gelten läßt, hebt es sie in die einfachen Ideen des Schönen und Guten empor. — Die Bewegung dieser Abstraction ist das Bewußtsein der Dialectik, welche diese Maximen und Gesetze an ihnen haben, und hierdurch des Verschwindens der absoluten Gültigkeit, in der sie vorher erschienen. Indem die zufällige Bestimmung und oberflächliche Individualität, welche die Vorstellung den göttlichen Wesenheiten lieh, verschwindet, haben sie nach ihrer natürlichen Seite nur noch die Nacktheit ihres unmittelbaren Daseyns, sie sind Wolken, ein verschwindender Dunst, wie jene Vorstellungen. Nach ihrer gedachten Wesentlichkeit zu den einfachen Gedanken des Schönen und Guten geworden, vertragen diese es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Kraft des dialectischen Wissens giebt die bestimmten Gesetze und Maximen des Handelns der Lust und dem Leichtsinne der — hiermit — verführten Jugend Preis, und der Aengstlichkeit und Sorge des auf die Einzelnheit des Lebens beschränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen also das komische Schauspiel, durch die Befreiung von der Meinung, welche sowohl ihre Bestimmtheit als Inhalt, wie ihre absolute Bestimmtheit, das Festhalten des Bewußtseyns enthält, leer und ebendadurch das Spiel der Meinung und der Willkür der zufälligen Individualität zu werden.

Hier ist also das vorher bewußtlose Schicksal, das in der leeren Ruhe und Vergessenheit besteht und von dem Selbstbewußtseyn getrennt ist, mit diesem vereint. Das einzelne Selbst ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter, so wie deren Momente, die daseyende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst, ist bei sich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion der Kunst hat sich in ihm vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen. Dadurch, daß das einzelne Bewußtseyn in der Gewißheit seiner selbst

es iſt, das als dieſe abſolute Macht ſich darſtellt, hat dieſe die Form eines Vorgeſtellten, von dem Bewußtſeyn überhaupt Getrennten und ihm Fremden verloren, wie die Bildſäule, auch die lebendige ſchöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Perſonen der Tragödie waren; — auch iſt die Einheit nicht die bewußtloſe des Kultus und der Myſterien; — ſondern das eigentliche Selbſt des Schauſpielers fällt mit ſeiner Perſon zuſammen, ſowie der Zuſchauer in dem, was ihm vorgeſtellt wird, vollkommen zu Hauſe iſt und ſich ſelbſt ſpielen ſieht. Was dieß Selbſtbewußtſeyn anſchaut, iſt, daß in ihm, was die Form von Weſenheit gegen es annimmt, in ſeinem Denken, Daſeyn und Thun ſich vielmehr auflöſt und preisgegeben iſt, es iſt die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit ſeiner ſelbſt, die hierdurch dieſe vollkommene Furcht- und Weſenloſigkeit alles Fremden und ein Wohlſeyn und Sich-wohlſeyn-laſſen des Bewußtſeyns iſt, wie ſich außer dieſer Komödie keins mehr findet.

C.

Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunſt iſt der Geiſt aus der Form der Subſtanz in die des Subjects getreten, denn ſie bringt ſeine Geſtalt hervor und ſetzt alſo in ihr das Thun oder das Selbſtbewußtſeyn, das in der furchtbaren Subſtanz nur verſchwindet und im Vertrauen ſich nicht ſelbſt erfaßt. Dieſe Menſchwerdung des göttlichen Weſens geht von der Bildſäule aus, die nur die äußere Geſtalt des Selbſts an ihr hat, das Innere aber, ihre Thätigkeit, fällt außer ihr; im Cultus aber ſind beide Seiten eins geworden, in dem Reſultate der Religion der Kunſt iſt dieſe Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbſts herübergegangen; in dem Geiſte, der in der Einzelnheit des Bewußtſeyns ſeiner vollkommen gewiß iſt, iſt alle Weſenheit verſunken. Der Satz, der dieſen Leichtſinn ausſpricht, lautet ſo: das Selbſt iſt das abſolute Weſen; das Weſen, das

Substanz und an dem das Selbst die Accidentalität war, ist zum Prädicate heruntergesunken, und der Geist hat in dieſem Selbſtbewußtſeyn, dem nichts in der Form des Weſens gegenübertritt, ſein Bewußtſeyn verloren.

Dieſer Satz: das Selbſt iſt das abſolute Weſen, gehört, wie von ſelbſt erhellt, dem nichtreligiöſen, dem wirklichen Geiſte an, und es iſt ſich zu erinnern, welches die Geſtalt deſſelben iſt, die ihn ausdrückt. Sie wird zugleich die Bewegung und die Umkehrung deſſelben enthalten, welche das Selbſt zum Prädicate herunterſtimmt und die Subſtanz zum Subjecte erhebt. So nämlich, daß der umgekehrte Satz nicht an ſich oder für uns die Subſtanz zum Subjecte macht, oder was daſſelbe iſt, die Subſtanz ſo wieder herſtellt, daß das Bewußtſeyn des Geiſtes zu ſeinem Anfange, der natürlichen Religion, zurückgeführt wird, ſondern ſo daß dieſe Umkehrung für und durch das Selbſtbewußtſein ſelbſt zu Stande gebracht wird. Indem dieſes ſich mit Bewußtſein aufgiebt, ſo wird es in ſeiner Entäußerung erhalten und bleibt das Subject der Subſtanz, aber als ſich ebenſo entäußertes hat es zugleich das Bewußtſein derſelben; oder indem es durch ſeine Aufopferung die Subſtanz als Subject hervorbringt, bleibt dieſes ſein eignes Selbſt. Es wird hierdurch erreicht, daß, wenn in den beiden Sätzen, — in dem der erſten Subſtantialität das Subject nur verſchwindet, — und in dem zweiten die Subſtanz nur Prädicat iſt, und beide Seiten alſo in jedem mit der entgegengeſetzten Ungleichheit des Werthes vorhanden ſind, — daß die Vereinigung und Durchdringnng beider Naturen hervorgeht, in der beide mit gleichem Werthe ebenſo weſentlich, als auch nur Momente ſind; hierdurch iſt alſo der Geiſt ebenſo Bewußtſeyn ſeiner als ſeiner gegenſtändlichen Subſtanz, wie einfaches in ſich bleibendes Selbſtbewußtſeyn.

Die Religion der Kunſt gehört dem ſittlichen Geiſte an, den wir früher in dem Rechtszuſtande untergehen ſahen, d. h. in dem Satze: das Selbſt als ſolches, die abſtracte Perſon

iſt absolutes Weſen. Im ſittlichen Leben iſt das Selbſt in dem Geiſte ſeines Volks verſenkt, es iſt die erfüllte Allgemeinheit. Die einfache Einzelnheit aber erhebt ſich aus dieſem Inhalte, und ihr Leichtſinn reinigt ſie zur Perſon, zur abſtracten Allgemeinheit des Rechts. In dieſer iſt die Realität des ſittlichen Geiſtes verloren, die inhaltsleeren Geiſter der Völkerindividuen ſind in Ein Pantheon verſammelt, nicht in ein Pantheon der Vorſtellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läßt, ſondern in das Pantheon der abſtracten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der ſie entleibt, und dem geiſtloſen Selbſt, der einzelnen Perſon, das An- und Fürſichſeyn ertheilt.

Aber dieß Selbſt hat durch ſeine Leerheit den Inhalt freigelaſſen; das Bewußtſeyn iſt nur in ſich das Weſen; ſein eignes Daſein, das rechtliche Anerkanntſeyn der Perſon, iſt die unerfüllte Abſtraction; es beſitzt alſo vielmehr nur den Gedanken ſeiner ſelbſt, oder wie es da iſt und ſich als Gegenſtand weiß, iſt es das unwirkliche. Es iſt daher nur die ſtoiſche Selbſtſtändigkeit des Denkens, und dieſe findet, durch die Bewegung des ſceptiſchen Bewußtſeyns hindurchgehend, ſeine Wahrheit in derjenigen Geſtalt, die das unglückliche Selbſtbewußtſeyn genannt wurde.

Dieſes weiß, welche Bewandniß es mit dem wirklichen Gelten der abſtracten Perſon und ebenſo mit dem Gelten derſelben in dem reinen Gedanken hat. Es weiß ein ſolches Gelten vielmehr als den vollkommenen Verluſt, es ſelbſt iſt dieſer ſeiner bewußte Verluſt und die Entäußerung ſeines Wiſſens von ſich. — Wir ſehen, daß dieß unglückliche Bewußtſeyn die Gegenſeite und Vervollſtändigung des in ſich vollkommen glücklichen, des komiſchen Bewußtſeyns ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Weſen zurück, oder es iſt die vollkommene Entäußerung der Subſtanz. Jenes hingegen iſt umgekehrt das tragiſche Schickſal der an und für ſich ſeyn ſollenden Gewißheit ſeiner ſelbſt. Es iſt das Bewußtſeyn des Verluſtes aller Weſenheit in dieſer Gewißheit ſeiner und des Verluſtes eben dieſes Wiſſens von

sich — der Substanz wie des Selbsts, es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist.

In dem Rechtszustande ist also die sittliche Welt und die Religion derselben in dem komischen Bewußtseyn versunken und das unglückliche das Wissen dieses ganzen Verlustes. Sowohl der Selbstwerth seiner unmittelbaren Persönlichkeit ist ihm verloren, als seiner vermittelten, der gedachten. Ebenso ist das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondere zu wissen thaten, verstummt. Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, sowie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewußtseyn nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muse fehlt die Kraft des Geistes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menschen die Gewißheit seiner selbst hervorging. Sie sind nun das, was sie für uns sind, — vom Baume gebrochne schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentirt; es giebt nicht das wirkliche Leben ihres Daseyns, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Jahreszeiten, die den Proceß ihres Werdens beherrschten. — So giebt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. — Unser Thun in ihrem Genusse ist daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserm Bewußtseyn seine vollkommene es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äußerliche Thun, das von diesen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwischt, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden erzeugenden und begeistenden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gerüste der todten Elemente ihrer äußerlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen u. s. f. errichtet, nicht um sich in sie

hinein zu leben, sondern nur um sie in sich vorzustellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Luft, Licht u. s. f. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise dieß Alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Geberde zusammenfaßt: so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geistes, — er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbstbewußten Geist.

Alle Bedingungen seines Hervorgangs sind vorhanden, und diese Totalität seiner Bedingungen macht das Werden, den Begriff oder das ansichseyende Hervorgehen aus. — Der Kreis der Hervorbringungen der Kunst umfaßt die Formen der Entäußerungen der absoluten Substanz, sie ist in der Form der Individualität, als ein Ding, als seyender Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns, — als die reine Sprache oder das Werden der Gestalt, deren Daseyn nicht aus dem Selbst heraustritt und rein verschwindender Gegenstand ist; — als unmittelbare Einheit mit dem allgemeinen Selbstbewußtseyn in seiner Begeisterung und als vermittelte in dem Thun des Cultus; als schöne selbstiche Körperlichkeit, und endlich als das in die Vorstellung erhobene Daseyn und die Ausbreitung desselben zu einer Welt, die sich zuletzt in die Allgemeinheit, die ebenso reine Gewißheit ihrer selbst ist, zusammennimmt. — Diese Formen, und auf der andern Seite die Welt der Person und des Rechts, die verwüstende Wildheit der freigelassenen Elemente des Inhalts, ebenso die gedachte Person des Stoicismus und die haltlose Unruhe des skeptischen Bewußtseyns machen die Peripherie der Gestalten aus, welche erwartend und drängend um die Geburtsstätte des als Selbstbewußtseyn werdenden Geistes umherstehen;

der Alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewußtseyns ist ihr Mittelpunct und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält.

Er hat die zwei Seiten an ihm, die oben als die beiden umgekehrten Sätze vorgestellt sind; die eine ist diese, daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtseyn wird, die andere umgekehrt, daß das Selbstbewußtseyn sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegengekommen und hierdurch ist ihre wahre Vereinigung entstanden. Die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewußtseyn drückt den Uebergang ins Entgegengesetzte, den bewußtlosen Uebergang der Nothwendigkeit, oder dieß aus, daß sie an sich Selbstbewußtseyn ist. Umgekehrt die Entäußerung des Selbstbewußtseyns dieß, daß es an sich das allgemeine Wesen ist, oder weil das Selbst das reine Fürsichseyn ist, das in seinem Gegentheile bei sich bleibt, dieß, daß für es es ist, daß die Substanz Selbstbewußtseyn und eben dadurch Geist ist. Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewußtseyns in das Dasein tritt, gesagt werden, — wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will, — daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseyenden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtseyn und das Ansich als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt.

Insofern das Selbstbewußtseyn einseitig nur seine eigne Entäußerung erfaßt, wenn ihm schon sein Gegenstand ebensowohl Seyn als Selbst ist und es alles Daseyn als geistiges Wesen weiß, so ist dadurch doch noch nicht für es der wahre Geist geworden, insofern nämlich das Seyn überhaupt oder die Substanz nicht an sich ebenso ihrer Seits sich ihrer selbst entäußerte und

zum Selbstbewußtseyn wurde. Denn alsdann ist alles Daseyn nur vom Standpuncte des Bewußtseyns aus geistiges Wesen, nicht an sich selbst. Der Geist ist auf diese Weise dem Daseyn nur eingebildet; dieses Einbilden ist die Schwärmerei, welche der Natur sowohl als der Geschichte, wie der Welt so den mythischen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt, als sie in ihrer Erscheinung dem Bewußtseyn unmittelbar darbieten und in Ansehung der Religionen als das Selbstbewußtsein, dessen Religionen sie waren, darin wußte. Aber diese Bedeutung ist eine geliehene und ein Kleid, das die Blöße der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtseyns bleibt.

Daß diese Bedeutung des Gegenständlichen also nicht bloße Einbildung sey, muß sie an sich seyn, d. h. einmal dem Bewußtseyn aus dem Begriffe entspringen und in ihrer Nothwendigkeit hervorgehen. So ist uns durch das Erkennen des unmittelbaren Bewußtseyns oder des Bewußtseyns des seyenden Gegenstandes mittelst seiner nothwendigen Bewegung der sich selbst wissende Geist entsprungen. Dieser Begriff, der als unmittelbarer auch die Gestalt der Unmittelbarkeit für sein Bewußtseyn hatte, hat sich zweitens die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich, d. h. nach eben der Nothwendigkeit des Begriffes gegeben, als das Seyn oder die Unmittelbarkeit, die der inhaltlose Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns ist, sich seiner entäußert und Ich für das Bewußtseyn wird. — Von dem denkenden Ansich oder dem Erkennen der Nothwendigkeit ist aber das unmittelbare Ansich oder die seyende Nothwendigkeit selbst unterschieden; — ein Unterschied, der zugleich aber nicht außer dem Begriffe liegt, denn die einfache Einheit des Begriffes ist das unmittelbare Seyn selbst; er ist ebenso das sich selbst Entäußernde oder das Werden der angeschauten Nothwendigkeit, als er in ihr bei sich ist und sie weiß und

begreift. — Das unmittelbare Ansich des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns giebt, heißt nichts anderes, als daß der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist; dann erst tritt dieß Wissen auch in sein Bewußtseyn und als Wahrheit ein. Wie jenes geschehen, hat sich schon oben ergeben.

Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich und damit auch für sein Bewußtseyn gegeben, erscheint nun so, daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtseyn, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtseyn diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem. Das Bewußtseyn geht dann nicht aus seinem Innern von dem Gedanken aus, und schließt in sich den Gedanken des Gottes mit dem Daseyn zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daseyn aus und erkennt den Gott in ihm. — Das Moment des unmittelbaren Seyns ist in dem Inhalte des Begriffes so vorhanden, daß der religiöse Geist in der Rückkehr aller Wesenheit in das Bewußtseyn einfaches positives Selbst geworden ist, ebenso wie der wirkliche Geist als solcher im unglücklichen Bewußtseyn eben diese einfache selbstbewußte Negativität. Das Selbst des daseyenden Geistes hat dadurch die Form der vollkommenen Unmittelbarkeit; es ist weder als Gedachtes oder Vorgestelltes noch Hervorgebrachtes gesetzt, wie es mit dem unmittelbaren Selbst Theils in der natürlichen, Theils in der Kunstreligion der Fall ist. Sondern dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur ist er Selbstbewußtseyn.

Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewußt, oder sie ist sein Bewußtseyn über sich, Geist zu seyn. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in

ſeiner Entäußerung; das Weſen, das die Bewegung iſt, in ſeinem Andersſeyn die Gleichheit mit ſich ſelbſt zu behalten. Dieß aber iſt die Subſtanz, inſofern ſie in ihrer Accidentalität ebenſo in ſich reflectirt, nicht dagegen als gegen ein Unweſentliches und ſomit in einem Fremden ſich Befindendes gleichgültig, ſondern darin in ſich, d. h. inſofern ſie Subject oder Selbſt iſt. — In dieſer Religion iſt deswegen das göttliche Weſen geoffenbart. Sein Offenbarſeyn beſteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es iſt. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geiſt gewußt wird, als Weſen, das weſentlich Selbſtbewußtſeyn iſt. — Dem Bewußtſeyn iſt in ſeinem Gegenſtand dann Etwas geheim, wenn er ein Anderes oder Fremdes für es iſt und wenn es ihn nicht als ſich ſelbſt weiß. Dieß Geheimſeyn hört auf, indem das abſolute Weſen als Geiſt Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt; denn ſo iſt er als Selbſt in ſeinem Verhältniſſe zu ihm; d. h. dieſes weiß unmittelbar ſich darin oder es iſt ſich in ihm offenbar. Es ſelbſt iſt ſich nur in der eignen Gewißheit ſeiner offenbar; jener ſein Gegenſtand iſt das Selbſt, das Selbſt aber iſt kein Fremdes, ſondern die untrennbare Einheit mit ſich, das unmittelbar Allgemeine. Es iſt der reine Begriff, das reine Denken oder Fürſichſeyn, das unmittelbare Seyn und damit Seyn für Anderes und als dieſes Seyn für Anderes unmittelbar in ſich zurückgekehrt und bei ſich ſelbſt; es iſt alſo das wahrhaft und allein Offenbare. Das Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer Himmels und der Erde u. ſ. f. ſind Prädicate eines Subjects, — allgemeine Momente, die an dieſem Puncte ihren Halt haben und nur erſt im Rückgehen des Bewußtſeyns ins Denken ſind. — Indem ſie gewußt werden, iſt ihr Grund und Weſen, das Subject ſelbſt, noch nicht offenbar und ebenſo ſind die Beſtimmungen des Allgemeinen nicht dieß Allgemeine ſelbſt. Das Subject ſelbſt und damit auch dieß reine Allgemeine iſt aber offenbar als Selbſt, denn dieß iſt eben dieß in ſich reflectirte Innere, das unmittelbar da und die eigne Gewißheit desje-

nigen Selbsts ist, für welches es da ist. Dieß — seinem Begriffe nach das Offenbare zu seyn, — ist also die wahre Gestalt des Geistes und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewußt als Selbstbewußtseyn und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist und diese Einheit ist es, die angeschaut wird.

Hier also ist in der That das Bewußtseyn oder die Weise, wie das Wesen für es selbst ist, seine Gestalt seinem Selbstbewußtseyn gleich; diese Gestalt ist selbst ein Selbstbewußtseyn; sie ist damit zugleich seyender Gegenstand und dieses Seyn hat ebenso unmittelbar die Bedeutung des reinen Denkens, des absoluten Wesens. — Das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewußtseyn da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herabgestiegen zu seyn, aber in der That hat es damit erst sein höchstes Wesen erreicht. Denn der Begriff des Wesens, erst indem er seine einfache Reinheit erlangt hat, ist er die absolute Abstraction, welche reines Denken und damit die reine Einzelnheit des Selbsts, so wie um seiner Einfachheit willen das Unmittelbare oder Seyn ist. — Was das sinnliche Bewußtseyn genannt wird, ist eben diese reine Abstraction, es ist dieß Denken, für welches das Seyn das Unmittelbare ist. Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare ist eben darin das Tiefste. Daß das höchste Wesen als ein seyendes Selbstbewußtseyn gesetzt, gehört u. s. f. wird, dieß ist also in der That die Vollendung seines Begriffes; und durch diese Vollendung ist das Wesen so unmittelbar da, als es Wesen ist.

Dieß unmittelbare Daseyn ist zugleich nicht allein und bloß unmittelbares Bewußtseyn, sondern es ist religiöses Bewußtseyn; die Unmittelbarkeit hat ungetrennt die Bedeutung nicht nur eines seyenden Selbstbewußtseyns, sondern des rein gedachten oder absoluten Wesens. Wissen wir uns in unserem Begriffe bewußt

sind, daß das Seyn Wesen ist, ist das religiöse Bewußtseyn sich bewußt. Diese Einheit des Seyns und Wesens, des Denkens, das unmittelbar Daseyn ist, ist wie es der Gedanke dieses religiösen Bewußtseyns oder sein vermitteltes Wissen ist, ebenso sein unmittelbares Wissen; denn diese Einheit des Seyns und Denkens ist das Selbstbewußtseyn und ist selbst da oder die gedachte Einheit hat zugleich diese Gestalt dessen, was sie ist. Gott ist also hier offenbar, wie er ist; er ist so da, wie er an sich ist; er ist da als Geist. Gott ist allein im reinen speculativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist, und dieses speculative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion. Jenes weiß ihn als Denken oder reines Wesen, und dieß Denken als Seyn und als Daseyn, und das Daseyn als die Negativität seiner selbst, hiermit als Selbst, dieses und allgemeines Selbst; eben dieß weiß die offenbare Religion. — Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin, anzuschauen, was das absolute Wesen ist und sich selbst in ihm zu finden; diese Freude wird dem Selbstbewußtseyn und ergreift die ganze Welt, im absoluten Wesen sich zu schauen, denn es ist Geist, es ist die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dieß selbst ausdrückt, daß das Wesen dadurch erst, daß es als unmittelbares Selbstbewußtseyn angeschaut wird, als Geist gewußt wird.

Dieser Begriff des selbst sich selbst als Geist wissenden Geistes ist selbst der unmittelbare und noch nicht entwickelt. Das Wesen ist Geist oder es ist erschienen, es ist offenbar; dieß erste Offenbarseyn ist selbst unmittelbar; aber die Unmittelbarkeit ist ebenso reine Vermittelung oder Denken; sie muß daher an ihr selbst als solcher dieß darstellen. — Bestimmter dieß betrachtet, so ist der Geist in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins dieses einzelne Selbstbewußtseyn, dem allgemeinen entgegen gesetzt; er ist ausschließendes Eins, das für das Bewußtseyn, für welches es da ist, die noch unaufgelöste Form eines sinnlichen

Andern hat; dieſes weiß den Geiſt noch nicht als den ſeinen, oder der Geiſt iſt noch nicht, wie er einzelnes Selbſt iſt, eben ſowohl als allgemeines, als alles Selbſt da. Oder die Geſtalt hat noch nicht die Form des Begriffes; d. h. des allgemeinen Selbſts, des Selbſts, das in ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenſo Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit iſt, ohne in dieſer jene zu verlieren. — Die nächſte und ſelbſt unmittelbare Form dieſer Allgemeinheit iſt aber nicht ſchon die Form des Denkens ſelbſt, des Begriffes als Begriffes, ſondern die Allgemeinheit der Wirklichkeit, die Allheit der Selbſt und die Erhebung des Daſeyns in die Vorſtellung; wie überall, und um ein beſtimmtes Beiſpiel anzuführen, das aufgehobene ſinnliche Dieſes erſt das Ding der Wahrnehmung, noch nicht das Allgemeine des Verſtandes iſt.

Dieſer einzelne Menſch alſo, als welcher das abſolute Weſen offenbar iſt, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des ſinnlichen Seyns. Er iſt der unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht ſein Seyn in Geweſenſeyn über. Das Bewußtſeyn, für welches er dieſe ſinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu ſehen, zu hören; es hat ihn geſehen und gehört; und erſt dadurch, daß es ihn nur geſehen, gehört hat, wird es ſelbſt geiſtiges Bewußtſeyn oder wie er vorher als ſinnliches Daſeyn für es aufſtand, iſt er jetzt im Geiſte aufgeſtanden. — Denn als ſolches, das ihn ſinnlich ſieht und hört, iſt es ſelbſt nur unmittelbares Bewußtſeyn, das die Ungleichheit der Gegenſtändlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, ſondern dieſen gegenſtändlichen Einzelnen, nicht aber ſich ſelbſt als Geiſt weiß. In dem Verſchwinden des unmittelbaren Daſeyns des als abſoluten Weſens Gewußten erhält das Unmittelbare ſein negatives Moment; der Geiſt bleibt unmittelbares Selbſt der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde, das in ſeiner eignen Subſtanz ruht, ſo wie dieſe in ihm allgemeines Subject iſt; nicht der Einzelne

für sich, sondern zusammen mit dem Bewußtseyn der Gemeinde und das, was er für diese ist, ist das vollständige Ganze desselben.

Vergangenheit und Entfernung sind aber nur die unvollkommene Form, wie die unmittelbare Weise vermittelt oder allgemein gesetzt ist; diese ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, ist als sinnliche Weise darin aufbewahrt und mit der Natur des Denkens selbst nicht in Eins gesetzt. Es ist nur in das Vorstellen erhoben, denn dieß ist die synthetische Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.

Diese Form des Vorstellens macht die Bestimmtheit aus, in welcher der Geist in dieser seiner Gemeinde seiner bewußt wird. Sie ist noch nicht das zu seinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbstbewußtseyn desselben; die Vermittelung ist noch unvollendet. Es ist also in dieser Verbindung des Seyns und Denkens der Mangel vorhanden, daß das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits behaftet ist. Der Inhalt ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu seyn, sondern als vollkommen selbstständige Seiten zu erscheinen, die sich äußerlich auf einander beziehen. Daß der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewußtseyn erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letztern nothwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben und für es selbst sein Bewußtseyn mit seinem Selbstbewußtseyn auszugleichen, wie dieß für uns oder an sich geschehen ist.

Dieser Inhalt ist in der Weise, wie er in seinem Bewußtseyn ist, zu betrachten. — Der absolute Geist ist Inhalt, so ist er in der Gestalt seiner Wahrheit. Aber seine Wahrheit ist nicht nur die Substanz der Gemeinde, oder das Ansich derselben zu seyn, noch auch nur aus dieser Innerlichkeit in die Gegenständlichkeit des Vorstellens herauszutreten, sondern wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflectiren und Subject zu seyn. Dieß ist

alſo die Bewegung, welche er in ſeiner Gemeinde vollbringt, oder dieß iſt das Leben deſſelben. Was dieſer ſich offenbarende Geiſt an und für ſich iſt, wird daher nicht dadurch herausgebracht, daß ſein reiches Leben in der Gemeinde gleichſam aufgedreht und auf ſeinen erſten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorſtellungen der erſten unvollkommenen Gemeinde, oder gar auf das, was der wirkliche Menſch geſprochen hat. Dieſer Zurückführung liegt der Inſtinct zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber ſie verwechſelt den Urſprung als das unmittelbare Daſeyn der erſten Erſcheinung mit der Einfachheit des Begriffes. Durch dieſe Verarmung des Lebens des Geiſtes, durch das Wegräumen der Vorſtellung der Gemeinde und ihres Thuns gegen ihre Vorſtellung, entſteht daher ſtatt des Begriffes vielmehr die bloße Aeußerlichkeit und Einzelnheit, die geſchichtliche Weiſe der unmittelbaren Erſcheinung und die geiſtloſe Erinnerung einer einzelnen gemeinten Geſtalt und ihrer Vergangenheit.

Der Geiſt iſt Inhalt ſeines Bewußtſeyns zuerſt in der Form der reinen Subſtanz oder iſt Inhalt ſeines reinen Bewußtſeyns. Dieß Element des Denkens iſt die Bewegung, zum Daſeyn oder der Einzelnheit herunter zu ſteigen. Die Mitte zwiſchen ihnen iſt ihre ſynthetiſche Verbindung, das Bewußtſeyn des Anderswerdens oder das Vorſtellen als ſolches. Das dritte iſt die Rückkehr aus der Vorſtellung und dem Andersſeyn oder das Element des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt. — Dieſe drei Momente machen den Geiſt aus; ſein Auseinandertreten in der Vorſtellung beſteht darin, auf eine beſtimmte Weiſe zu ſeyn; dieſe Beſtimmtheit aber iſt nichts anderes, als eines ſeiner Momente. Seine ausführliche Bewegung iſt alſo dieſe, in jedem ſeiner Momente als in einem Elemente ſeine Natur auszubreiten; indem jeder dieſer Kreiſe ſich in ſich vollendet, iſt dieſe ſeine Reflexion in ſich zugleich der Uebergang in den andern. Die Vorſtellung macht die Mitte zwiſchen dem reinen Denken und dem Selbſtbewußtſeyn als ſolchem aus und iſt nur eine der Beſtimmtheiten; zugleich

aber, wie ſich gezeigt, iſt ihr Charakter, die ſynthetiſche Verbindung zu ſeyn, über alle dieſe Elemente ausgebreitet und ihre gemeinſchaftliche Beſtimmtheit.

Der Inhalt ſelbſt, der zu betrachten iſt, iſt zum Theil ſchon als die Vorſtellung des unglücklichen und glaubenden Bewußtſeyns vorgekommen; — in jenem aber in der Beſtimmung des aus dem Bewußtſeyn hervorgebrachten und erſehnten Inhalts, worin der Geiſt ſich nicht erſättigen noch Ruhe finden kann, weil er noch nicht an ſich oder als ſeine Subſtanz ſein Inhalt iſt; in dieſem dagegen iſt er als das ſelbſtloſe Weſen der Welt oder als weſentlich gegenſtändlicher Inhalt des Vorſtellens betrachtet worden, — eines Vorſtellens, das der Wirklichkeit überhaupt entflieht und daher ohne die Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns iſt, die ſich Theils als Eitelkeit des Wiſſens, Theils als reine Einſicht von ihm trennt. — Das Bewußtſeyn der Gemeinde hingegen hat ihn zu ſeiner Subſtanz, ebenſo als er ihre Gewißheit des eignen Geiſtes iſt.

Der Geiſt zuerſt als Subſtanz im Elemente des reinen Denkens vorgeſtellt, iſt er hiermit unmittelbar das einfache ſich ſelbſtgleiche ewige Weſen, das aber nicht dieſe abſtracte Bedeutung des Weſens, ſondern die Bedeutung des abſoluten Geiſtes hat. Allein der Geiſt iſt dieß, nicht Bedeutung, nicht das Innere, ſondern das Wirkliche zu ſeyn. Das einfache ewige Weſen daher würde nur dem leeren Worte nach Geiſt ſeyn, wenn es bei der Vorſtellung und dem Ausdrucke des einfachen ewigen Weſens bliebe. Das einfache Weſen aber, weil es die Abſtraction iſt, iſt in der That das Negative an ſich ſelbſt und zwar die Negativität des Denkens oder ſie, wie ſie im Weſen an ſich iſt; d. h. es iſt der abſolute Unterſchied von ſich oder ſein reines Anderswerden. Als Weſen iſt es nur an ſich oder für uns; aber indem dieſe Reinheit eben die Abſtraction oder Negativität iſt, iſt es für ſich ſelbſt, oder das Selbſt, der Begriff. — Es iſt alſo gegenſtändlich; und indem die Vorſtellung die ſo

eben ausgesprochene Nothwendigkeit des Begriffs als ein Geschehen auffaßt und ausspricht, so wird gesagt werden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes erzeugt. Aber in diesem Andersseyn ist es ebenso unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ist der Unterschied an sich, d. h. er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit.

Es unterscheiden sich also die drei Momente, des Wesens, des Fürsichseyns, welches das Andersseyn des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des Fürsichseyns oder sich selbst Wissens im Andern. Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichseyn an; es ist in dieser Entäußerung nur bei sich, das Fürsichseyn, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das Wissen des Wesens seiner selbst; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses sich selbst Vernehmen ist das Daseyn des Wortes. So daß die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist.

Diese Bewegung in sich selbst spricht das absolute Wesen als Geist aus; das absolute Wesen, das nicht als Geist erfaßt wird, ist nur das abstracte Leere, so wie der Geist, der nicht als diese Bewegung erfaßt wird, nur ein leeres Wort ist. Indem seine Momente in ihrer Reinheit gefaßt werden, sind sie die ruheloſen Begriffe, die nur sind, ihr Gegentheil an sich selbst zu seyn und ihre Ruhe im Ganzen zu haben. Aber das Vorstellen der Gemeinde ist nicht dieß begreifende Denken, sondern hat den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseyns. Indem es so im Denken selbst sich vorstellend verhält, ist ihm das Wesen zwar

offenbar, aber die Momente deſſelben treten ihm um dieſer synthetiſchen Vorſtellung willen Theils ſelbſt auseinander, ſo daß ſie nicht durch ihren eignen Begriff ſich auf einander beziehen, Theils tritt es von dieſem ſeinem reinen Gegenſtand zurück, bezieht ſich nur äußerlich auf ihn; er iſt ihm von einem Fremden geoffenbart, und in dieſem Gedanken des Geiſtes erkennt es nicht ſich ſelbſt, nicht die Natur des reinen Selbſtbewußtſeyns. Inſofern über die Form des Vorſtellens und jener Verhältniſſe, die aus dem Natürlichen hergenommen ſind, und damit beſonders auch darüber hinausgegangen werden muß, die Momente der Bewegung, die der Geiſt iſt, für iſolirte nichtwankende Subſtanzen oder Subjecte, ſtatt für übergehende Momente zu nehmen, — iſt dieß Hinausgehen, wie vorhin bei einer andern Seite erinnert wurde, für ein Drängen des Begriffes anzuſehen; aber indem es nur Inſtinct iſt, verkennt es ſich, verwirft mit der Form auch den Inhalt und, was daſſelbe iſt, ſetzt ihn zu einer geſchichtlichen Vorſtellung und einem Erbſtücke der Tradition herab; hierin iſt das rein Aeußerliche des Glaubens nur beibehalten und damit als ein erkenntnißloſes Todtes, das Innerliche deſſelben aber iſt verſchwunden, weil dieß der Begriff wäre, der ſich als Begriff weiß.

Der abſolute Geiſt, im reinen Weſen vorgeſtellt, iſt zwar nicht das abſtracte reine Weſen, ſondern dieſes iſt vielmehr eben dadurch, daß es im Geiſte nur Moment iſt, zum Elemente herabgeſunken. Die Darſtellung des Geiſtes aber in dieſem Elemente hat denſelben Mangel der Form nach an ſich, den das Weſen als Weſen hat. Das Weſen iſt das Abſtracte und darum das Negative ſeiner Einfachheit, ein Anderes; ebenſo der Geiſt im Elemente des Weſens iſt die Form der einfachen Einheit, die darum ebenſo weſentlich ein Anderswerden iſt. — Oder was daſſelbe iſt, die Beziehung des ewigen Weſens auf ſein Fürſichſeyn iſt die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in dieſem einfachen Anſchauen ſeiner ſelbſt im Andern iſt alſo das Andersſeyn nicht als ſolches geſetzt; es iſt der Unterſchied,

wie er im reinen Denken unmittelbar kein Unterſchied iſt; ein Anerkennen der Liebe, worin die beiden nicht ihrem Weſen nach ſich entgegengeſetzten. — Der Geiſt, der im Elemente des reinen Denkens ausgeſprochen iſt, iſt weſentlich ſelbſt dieſes, nicht in ihm nur, ſondern wirklicher zu ſeyn, denn in ſeinem Begriffe liegt ſelbſt das Andersſeyn, d. h. das Aufheben des reinen nur gedachten Begriffes.

Das Element des reinen Denkens, weil es das abſtracte iſt, iſt ſelbſt vielmehr das Andere ſeiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des Vorſtellens über, — das Element, worin die Momente des reinen Begriffes ein ſubſtantielles Daſeyn ebenſo gegeneinander erhalten, als ſie Subjecte ſind, die nicht für ein Drittes die Gleichgültigkeit des Seyns gegen einander haben, ſondern in ſich reflectirt ſich ſelbſt von einander abſondern und entgegen ſtellen.

Der alſo nur ewige oder abſtracte Geiſt wird ſich ein Anderes oder tritt in das Daſeyn und unmittelbar in das unmittelbare Daſeyn. Er erſchafft alſo eine Welt. Dieſes Erſchaffen iſt das Wort der Vorſtellung für den Begriff ſelbſt nach ſeiner abſoluten Bewegung, oder dafür, daß das als abſolut ausgeſagte Einfache oder reine Denken, weil es das abſtracte iſt, vielmehr das Negative und hiermit ſich Entgegengeſetzte oder Andere iſt; — oder weil, um daſſelbe noch in einer andern Form zu ſagen, das als Weſen Geſetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Seyn iſt, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn des Selbſts entbehrt und alſo der Innerlichkeit ermangelnd paſſiv oder Seyn für Anderes iſt. — Dieß Seyn für Anderes iſt zugleich eine Welt; der Geiſt in der Beſtimmung des Seyns für Anderes iſt das ruhige Beſtehen der vorhin in das reine Denken eingeſchloſſenen Momente, alſo die Auflöſung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derſelben in ihre eigne Beſonderheit

Die Welt iſt aber nicht nur dieſer auseinander in die Voll-

ständigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geist, sondern da er wesentlich das einfache Selbst ist, ist dieses an ihr ebenso vorhanden; der daseyende Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewußtseyn hat und sich als Anderes oder als Welt von sich unterscheidet. — Wie dieses einzelne Selbst so unmittelbar erst gesetzt ist, ist es noch nicht Geist für sich; es ist also nicht als Geist, es kann unschuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Daß es in der That Selbst und Geist sey, muß es ebenso, wie das ewige Wesen sich als die Bewegung in seinem Andersseyn sich selbst gleich zu seyn darstellt, zunächst sich selbst ein Anderes werden. Indem dieser Geist bestimmt ist als erst unmittelbar daseyend oder als in die Mannigfaltigkeit seines Bewußtseyns zerstreut, so ist sein Anderswerden das Insichgehen des Wissens überhaupt. Das unmittelbare Daseyn schlägt in den Gedanken, oder das nur sinnliche Bewußtseyn in das Bewußtseyn des Gedankens um und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder bedingte Gedanke ist, ist er nicht das reine Wissen, sondern der Gedanke, der das Andersseyn an ihm hat und also der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen. Der Mensch wird so vorgestellt, daß es geschehen ist als etwas nicht Nothwendiges, — daß er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen verlor und aus dem Zustande des unschuldigen Bewußtseyns, aus der arbeitslos sich darbietenden Natur und dem Paradiese, dem Garten der Thiere, vertrieben wurde.

Indem dieß Insichgehen des daseyenden Bewußtseyns sich unmittelbar als das sich selbst Ungleichwerden bestimmt, so erscheint das Böse als das erste Daseyn des in sich gegangenen Bewußtseyns; und weil die Gedanken des Guten und Bösen schlechthin entgegengesetzte und diese Entgegensetzung noch nicht aufgelöst ist, so ist dieß Bewußtseyn wesentlich nur das Böse. Zugleich aber ist um eben dieser Entgegensetzung willen auch das

gute Bewußtſeyn gegen es vorhanden und ihr Verhältniß zu einander. — Inſofern das unmittelbare Daſeyn in den Gedanken umſchlägt und das Inſichſeyn Theils ſelbſt Denken, Theils das Moment des Anderswerdens des Weſens damit näher beſtimmt iſt, ſo kann das Böſewerden weiter rückwärts aus der daſeyenden Welt hinaus ſchon in das erſte Reich des Denkens verlegt werden. Es kann alſo geſagt werden, daß ſchon der erſtgeborne Lichtſohn, als in ſich gehend, es ſey, der abgefallen, aber an deſſen Stelle ſogleich ein anderer erzeugt worden. Solche bloß der Vorſtellung, nicht dem Begriffe angehörige Form, wie Abfallen, ebenſo wie Sohn, ſetzt übrigens die Momente des Begriffs ebenſo umgekehrt in das Vorſtellen herab oder trägt das Vorſtellen in das Reich des Gedankens hinüber. — Ebenſo gleichgültig iſt es, dem einfachen Gedanken des Andersſeyns im ewigen Weſen noch eine Mannigfaltigkeit anderer Geſtalten beizuordnen und das Inſichgehen in dieſe zu verlegen. Dieſe Beiordnung muß darum zugleich gut geheißen werden, weil dadurch dieß Moment des Andersſeyns, wie es ſoll, die Verſchiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, ſondern zugleich als beſtimmte Verſchiedenheit, ſo daß der eine Theil, der Sohn, das einfache ſich ſelbſt als Weſen Wiſſende iſt, der andere Theil aber die Entäußerung des Fürſichſeyns, die nur im Preiße des Weſens lebt; in dieſen Theil kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäußerten Fürſichſeyns und das Inſichgehen des Böſen gelegt werden. Inſofern das Andersſeyn in zwei zerfällt, wäre der Geiſt in ſeinen Momenten beſtimmter, und wenn ſie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge wieder ſelbſt in zwei Theile, nämlich in gutgebliebene und böſe gewordene zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu zählen kann überhaupt als unnütz angeſehen werden, indem Theils das Unterſchiedene ſelbſt ebenſoſehr nur Eines iſt, nämlich eben der Gedanke des Unterſchiedes, der nur Ein Gedanke iſt, als er dieſes Unterſchiedene, das Zweite

gegen das Erſte iſt, — Theils aber, weil der Gedanke, der das Viele in Eines befaßt, aus ſeiner Allgemeinheit aufgelöſt und in mehr als drei oder vier Unterſchiedene unterſchieden werden muß; — welche Allgemeinheit gegen die abſolute Beſtimmtheit des abſtracten Eins, des Princips der Zahl, als Unbeſtimmtheit in der Beziehung auf die Zahl ſelbſt erſcheint, ſo daß nur von Zahlen überhaupt, d. h. nicht von einer Anzahl der Unterſchiede die Rede ſeyn könnte, alſo hier überhaupt an Zahl und ans Zählen zu denken ganz überflüſſig, wie auch ſonſt der bloße Unterſchied der Größe und Menge begrifflos und nichts ſagend iſt.

Das Gute und das Böſe waren die beſtimmten Unterſchiede des Gedankens, die ſich ergaben. Indem ihr Gegenſatz ſich noch nicht aufgelöſt, und ſie als Weſen des Gedankens vorgeſtellt werden, deren jedes für ſich ſelbſtſtändig iſt, ſo iſt der Menſch das weſenloſe Selbſt und der ſynthetiſche Boden ihres Daſeyns und Kampfes. Aber dieſe allgemeinen Mächte gehören ebenſoſehr dem Selbſt an oder das Selbſt iſt ihre Wirklichkeit. Nach dieſem Momente geſchieht es alſo, daß, wie das Böſe nichts anderes iſt als das Inſichgehen des natürlichen Daſeyns des Geiſtes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein daſeyendes Selbſtbewußtſeyn erſcheint. — Was im rein gedachten Geiſte als das Anderswerden des göttlichen Weſens überhaupt nur angedeutet iſt, tritt hier ſeiner Realiſirung für das Vorſtellen näher; ſie beſteht ihm in der Selbſterniedrigung des göttlichen Weſens, das auf ſeine Abſtraction und Unwirklichkeit Verzicht thut. — Die andere Seite, das Böſe, nimmt das Vorſtellen als ein dem göttlichen Weſen fremdes Geſchehen; es in demſelben ſelbſt, als ſeinen Zorn zu faſſen, iſt die höchſte härteſte Anſtrengung des mit ſich ſelbſt ringenden Vorſtellens, die, da ſie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt.

Die Entfremdung des göttlichen Weſens iſt alſo auf ihre gedoppelte Weiſe geſetzt; das Selbſt des Geiſtes und ſein einfacher Gedanke ſind die beiden Momente, deren abſolute Einheit der

heiſt ſelbſt iſt; ſeine Entfremdung beſteht darin, daß ſie aus-
inandertreten und das Eine einen ungleichen Werth gegen das
ndere hat. Dieſe Ungleichheit iſt darum die gedoppelte, und
s entſtehen zwei Verbindungen, deren gemeinſchaftliche Momente
ie angegebenen ſind. In der einen gilt das göttliche Weſen
ls das Weſentliche, das natürliche Daſeyn aber und das Selbſt
ls das Unweſentliche und Aufzuhebende; in der andern gilt da-
egen das Fürſichſeyn als das Weſentliche und das einfache
öttliche als das Unweſentliche. Ihre noch leere Mitte iſt das
Daſeyn überhaupt, die bloße Gemeinſchaftlichkeit der beiden Mo-
ente derſelben.

Die Auflöſung dieſes Gegenſatzes geſchieht nicht ſowohl durch
en Kampf der beiden, die als getrennte und ſelbſtſtändige Weſen
orgeſtellt ſind. In ihrer Selbſtſtändigkeit liegt es, daß an
ch, durch ſeinen Begriff, jedes an ihm ſelbſt ſich auflöſen muß;
r Kampf fällt erſt dahin, wo beide aufhören, dieſe Vermiſchun-
n des Gedankens und des ſelbſtſtändigen Daſeyns zu ſeyn, und
o ſie nur als Gedanken einander gegenüber ſtehen. Denn als-
nn ſind ſie als beſtimmte Begriffe weſentlich nur in der entge-
ngeſetzten Beziehung; als Selbſtſtändige hingegen haben ſie au-
r der Entgegenſetzung ihre Weſentlichkeit; ihre Bewegung iſt
ſo die freie und eigne ihrer ſelbſt. Wie alſo die Bewegung
ider die Bewegung an ſich iſt, weil ſie an ihnen ſelbſt zu be-
achten iſt, ſo fängt ſie auch dasjenige von beiden an, welches
s das Anſichſeyende gegen das Andere beſtimmt iſt. Es wird
eß als ein freiwilliges Thun vorgeſtellt; aber die Nothwendigkeit
iner Entäußerung liegt in dem Begriffe, daß das Anſichſeyende,
elches nur im Gegenſatze ſo beſtimmt iſt, eben darum nicht wahr-
ftes Beſtehen hat; — dasjenige alſo, dem nicht das Fürſich-
n, ſondern das Einfache als das Weſen gilt, iſt es, das ſich
lbſt entäußert, in den Tod geht und dadurch das abſolute We-
n mit ſich ſelbſt verſöhnt. Denn in dieſer Bewegung ſtellt es
h als Geiſt dar; das abſtracte Weſen iſt ſich entfremdet, es

hat natürliches Daſeyn und ſelbſtiſche Wirklichkeit; dieß ſein Andersſeyn oder ſeine ſinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobene, als allgemeine geſetzt; dadurch iſt das Weſen in ihr ſich ſelbſt geworden; das unmittelbare Daſeyn der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu ſeyn, indem es aufgehobenes, allgemeines iſt; dieſer Tod iſt daher ſein Erſtehen als Geiſt.

Die aufgehobene unmittelbare Gegenwart des ſelbſtbewußten Weſens iſt es als allgemeines Selbſtbewußtſeyn; dieſer Begriff des aufgehobenen einzelnen Selbſts, das abſolutes Weſen iſt, drückt daher unmittelbar die Conſtituirung einer Gemeinde aus, die bisher im Vorſtellen verweilend jetzt in ſich, als in das Selbſt, zurückkehrt; und der Geiſt geht ſomit aus dem zweiten Elemente ſeiner Beſtimmung, dem Vorſtellen, in das dritte, das Selbſtbewußtſeyn als ſolches über. — Betrachten wir noch die Art, wie jenes Vorſtellen ſich in ſeinem Fortgange benimmt, ſo ſehen wir zuerſt dieß ausgedrückt, daß das göttliche Weſen die menſchliche Natur annimmt. Darin iſt es ſchon ausgeſprochen, daß an ſich beide nicht getrennt ſind; — wie darin, daß das göttliche Weſen ſich ſelbſt von Anfang entäußert, ſein Daſeyn in ſich geht und böſe wird, es nicht ausgeſprochen, aber darin enthalten iſt, daß an ſich dieß böſe Daſeyn nicht ein ihm Fremdes iſt; das abſolute Weſen hätte nur dieſen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe; — das Moment des Inſichſeyns macht vielmehr das weſentliche Moment des Selbſts des Geiſtes aus. — Daß das Inſichſeyn und damit erſt Wirklichkeit dem Weſen ſelbſt angehöre, dieß, was für uns Begriff iſt und inſofern es Begriff iſt, erſcheint dem vorſtellenden Bewußtſeyn als ein unbegreifliches Geſchehen; das Anſich nimmt die Form des gleichgültigen Seyns für es an. Der Gedanke aber, daß jene ſich zu fliehen ſcheinende Momente des abſoluten Weſens und des fürſichſeyenden Selbſts nicht getrennt ſind, erſcheint dieſem Vorſtellen

auch, — denn es beſitzt den wahren Inhalt, — aber nachher, — in der Entäußerung des göttlichen Weſens, das Fleiſch wird. Dieſe Vorſtellung, die auf dieſe Weiſe noch unmittelbar und daher nicht geiſtig iſt, oder die menſchliche Geſtalt des Weſens nur erſt als eine beſondere, noch nicht allgemeine weiß, wird für dieß Bewußtſeyn geiſtig in der Bewegung des geſtalteten Weſens ſein unmittelbares Daſeyn wieder aufzuopfern und zum Weſen zurückzukehren; das Weſen als in ſich reflectirtes iſt erſt der Geiſt. — Die Verſöhnung des göttlichen Weſens mit dem Andern überhaupt und beſtimmt mit dem Gedanken deſſelben, dem Böſen, iſt alſo hierin vorgeſtellt. — Wenn dieſe Verſöhnung nach ihrem Begriffe ſo ausgedrückt wird, daß ſie darin beſtehe, weil an ſich das Böſe daſſelbe ſey, was das Gute, oder auch das göttliche Weſen daſſelbe, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, ſo wie die Natur getrennt vom göttlichen Weſen nur das Nichts, — ſo iſt dieß als eine ungeiſtige Weiſe ſich auszudrücken anzuſehen, die nothwendig Mißverſtändniſſe erwecken muß. — Indem das Böſe daſſelbe iſt, was das Gute, iſt eben das Böſe nicht Böſes noch das Gute Gutes, ſondern beide ſind vielmehr aufgehoben, das Böſe überhaupt das inſichſeyende Fürſichſeyn und das Gute das ſelbſtloſe Einfache. Indem ſo beide nach ihrem Begriffe ausgeſprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das inſichſeyende Fürſichſeyn iſt das einfache Wiſſen; und das ſelbſtloſe Einfache iſt ebenſo das reine in ſich ſeyende Fürſichſeyn. — So ſehr daher geſagt werden muß, daß nach dieſem ihrem Begriffe das Gute und Böſe, d. h. inſofern ſie nicht das Gute und das Böſe ſind, daſſelbe ſeyen, ebenſoſehr muß alſo geſagt werden, daß ſie nicht daſſelbe, ſondern ſchlechthin verſchieden ſind, denn das einfache Fürſichſeyn, oder auch das reine Wiſſen ſind gleicher Weiſe die reine Negativität, oder der abſolute Unterſchied an ihnen ſelbſt. — Erſt dieſe beiden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Verſichern des Erſten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Feſthal-

ten an dem Andern gegenübertreten; indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht, und ihr Unrecht besteht darin, solche abstracte Formen, wie dasselbe und nicht dasselbe, die Identität und die Nichtidentität für etwas Wahres, Festes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen. Nicht das Eine oder das Andere hat Wahrheit, sondern eben ihre Bewegung, daß das einfache Dasselbe die Abstraction und damit der absolute Unterschied, dieser aber als Unterschied an sich, von sich selbst unterschieden, also die Sichselbstgleichheit ist. Eben dieß ist der Fall mit der Dieselbigkeit des göttlichen Wesens und der Natur überhaupt und der menschlichen insbesondere: jenes ist Natur, insofern es nicht Wesen ist; diese ist göttlich nach ihrem Wesen; — aber es ist der Geist, worin beide abstracte Seiten, wie sie in Wahrheit sind, nämlich als aufgehobene gesetzt sind, — ein Setzen, das nicht durch das Urtheil und das geistlose Ist, die Copula desselben, ausgedrückt werden kann. — Ebenso ist die Natur Nichts außer ihrem Wesen; aber dieß Nichts selbst ist ebensosehr; es ist die absolute Abstraction, also das reine Denken oder Insichseyn, und mit dem Momente seiner Entgegensetzung gegen die geistige Einheit ist es das Böse. Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen Statt findet, ist allein das Festhalten am: ist, und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso sind als nicht sind, — nur die Bewegung sind, die der Geist ist. — Diese geistige Einheit oder die Einheit, worin die Unterschiede nur als Momente oder als aufgehobene sind, ist es, die für das vorstellende Bewußtseyn in jener Versöhnung geworden, und indem sie die Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns ist, hat dieses aufgehört, vorstellendes zu seyn; die Bewegung ist in es zurückgegangen.

Der Geist ist also in dem dritten Elemente, im allgemeinen Selbstbewußtseyn gesetzt; er ist seine Gemeinde. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbstbewußtseyns, das sich von seiner Vorstellung unterscheidet, ist, das hervorzubringen,

was an sich geworden ist. Der gestorbene göttliche Mensch oder menschliche Gott ist an sich das allgemeine Selbstbewußtseyn; er hat dieß für dieß Selbstbewußtseyn zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegensatzes der Vorstellung ausmacht, nämlich die böse, der das natürliche Daseyn und das einzelne Fürsichseyn als das Wesen gilt, so hat diese, die als selbstständig, noch nicht als Moment vorgestellt ist, um ihrer Selbstständigkeit willen an und für sie selbst sich zum Geiste zu erheben oder die Bewegung desselben an ihr darzustellen.

Sie ist der natürliche Geist; das Selbst hat aus dieser Natürlichkeit sich zurückzuziehen und in sich zu gehen, das hieße, böse zu werden. Aber sie ist schon an sich böse; das Insichgehen besteht daher darin, sich zu überzeugen, daß das natürliche Daseyn das Böse ist. In das vorstellende Bewußtseyn fällt das daseyende Bösewerden und Böseseyn der Welt, so wie die daseyende Versöhnung des absoluten Wesens; in das Selbstbewußtseyn aber als solches fällt der Form nach dieses Vorgestellte nur als aufgehobenes Moment, denn das Selbst ist das Negative; also das Wissen, — ein Wissen, das ein reines Thun des Bewußtseyns in sich selbst ist. — An dem Inhalte muß dieß Moment des Negativen gleichfalls sich ausdrücken. Indem nämlich das Wesen an sich mit sich schon versöhnt und geistige Einheit ist, worin die Theile der Vorstellung aufgehobne oder Momente sind, so stellt sich dieß dar, daß jeder Theil der Vorstellung hier die entgegengesetzte Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollständigt sich dadurch an der andern, und der Inhalt ist erst dadurch ein geistiger; indem die Bestimmtheit ebensosehr ihre entgegengesetzte ist, ist die Einheit im Andersseyn, das Geistige, vollendet; wie sich für uns oder an sich vorhin die entgegengesetzten Bedeutungen vereinigten und selbst die abstracten Formen des Desselben und des Nichtdesselben, der Identität und Nichtidentität aufhoben.

Wenn also in dem vorstellenden Bewußtseyn das Innerlich-

werden des natürlichen Selbstbewußtseyns das daseyende Böse war, so ist das Innerlichwerden im Elemente des Selbstbewußtseyns das Wissen von dem Bösen als einem solchen, das an sich im Daseyn ist. Dieß Wissen ist also allerdings ein Böseswerden, aber nur Werden des Gedankens des Bösen, und ist darum als das erste Moment der Versöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in sich aus der Unmittelbarkeit der Natur, die als das Böse bestimmt ist, ist es ein Verlassen derselben und das Absterben der Sünde. Nicht das natürliche Daseyn als solches wird von dem Bewußtseyn verlassen, sondern es zugleich als ein solches, das als Böses gewußt wird. Die unmittelbare Bewegung des Insichgehens ist ebensosehr eine vermittelte; — sie setzt sich selbst voraus oder ist ihr eigner Grund; der Grund des Insichgehens ist nämlich, weil die Natur schon an sich in sich gegangen ist; um des Bösen willen muß der Mensch in sich gehen, aber das Böse ist selbst das Insichgehen. — Diese erste Bewegung ist eben darum selbst nur die unmittelbare, oder ihr einfacher Begriff, weil sie dasselbe, was ihr Grund ist. Die Bewegung oder das Anderswerden muß daher in seiner eigentlichern Form erst noch eintreten.

Außer dieser Unmittelbarkeit ist also die Vermittelung der Vorstellung nothwendig. An sich ist das Wissen von der Natur als dem unwahren Daseyn des Geistes, und diese in sich gewordene Allgemeinheit des Selbsts die Versöhnung des Geistes mit sich selbst. Dieß Ansich erhält für das nicht begreifende Selbstbewußtseyn die Form eines Seyenden und ihm Vorgestellten. Das Begreifen also ist ihm nicht ein Ergreifen dieses Begriffes, der die aufgehobene Natürlichkeit als allgemeine, also als mit sich selbst versöhnte weiß, sondern ein Ergreifen jener Vorstellung, daß durch das Geschehen der eignen Entäußerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Daseyn versöhnt ist. — Das Ergreifen dieser Vorstellung drückt nun bestimmter

dasjenige aus, was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt wurde, oder das Werden seines einzelnen Selbstbewußtseyns zum Allgemeinen oder zur Gemeinde. — Der Tod des göttlichen Menschen als Tod ist die abstracte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtseyn, oder er wird sein so eben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtseyn dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.

Dasjenige, was dem Elemente der Vorstellung angehört, daß der absolute Geist, als ein einzelner oder vielmehr als ein besonderer an seinem Daseyn die Natur des Geistes vorstellt, ist also hier in das Selbstbewußtseyn selbst versetzt, in das in seinem Andersseyn sich erhaltende Wissen; dieß stirbt daher nicht wirklich, wie der Besondre vorgestellt wird, wirklich gestorben zu seyn, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem Wissen, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist. Das zunächst vorhergehende Element des Vorstellens ist also hier als aufgehobenes gesetzt, oder es ist in das Selbst, in seinen Begriff zurückgegangen; das in jenem nur Seyende ist zum Subjecte geworden. — Eben damit ist auch das erste Element, das reine Denken und der in ihm ewige Geist nicht mehr jenseits des vorstellenden Bewußtseyns noch des Selbsts, sondern die Rückkehr des Ganzen in sich ist eben dieß, alle Momente in sich zu enthalten. — Der vom Selbst ergriffene Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner Gegenständlichkeit oder seines besondern Fürsichseyns; dieß besondre Fürsichseyn ist allgemeines Selbstbewußtseyn geworden. — Auf der andern Seite ist das Allgemeine eben dadurch Selbstbewußtseyn, und der reine oder unwirkliche Geist des bloßen Denkens wirklich geworden. — Der Tod des Mittlers ist Tod

nicht nur der natürlichen Seite deſſelben oder ſeines beſondern Fürſichſeyns; es ſtirbt nicht nur die vom Weſen abgezogne ſchon todte Hülle, ſondern auch die Abſtraction des göttlichen Weſens. Denn er iſt, inſofern ſein Tod die Verſöhnung noch nicht vollendet hat, das Einſeitige, welches das Einfache des Denkens als das Weſen weiß im Gegenſatze gegen die Wirklichkeit; dieß Extrem des Selbſts hat noch nicht gleichen Werth mit dem Weſen; dieß hat das Selbſt erſt im Geiſte. Der Tod dieſer Vorſtellung enthält alſo zugleich den Tod der Abſtraction des göttlichen Weſens, das nicht als Selbſt geſetzt iſt. Er iſt das ſchmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtſeyns, daß Gott ſelbſt geſtorben iſt. Dieſer harte Ausdruck iſt der Ausdruck des innerſten ſich einfach Wiſſens, die Rückkehr des Bewußtſeyns in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterſcheidet und weiß. Dieß Gefühl iſt alſo in der That der Verluſt der Subſtanz und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtſeyn; aber zugleich iſt es die reine Subjectivität der Subſtanz, oder die reine Gewißheit ſeiner ſelbſt, die ihr als dem Gegenſtande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Weſen fehlte. Dieß Wiſſen alſo iſt die Begeiſtung, wodurch die Subſtanz Subject, ihre Abſtraction und Lebloſigkeit geſtorben, ſie alſo wirklich und einfaches und allgemeines Selbſtbewußtſeyn geworden iſt.

So iſt alſo der Geiſt ſich ſelbſt wiſſender Geiſt; er weiß ſich, das, was ihm Gegenſtand iſt, iſt, oder ſeine Vorſtellung iſt der wahre abſolute Inhalt; er drückt, wie wir ſahen, den Geiſt ſelbſt aus. Er iſt zugleich nicht nur Inhalt des Selbſtbewußtſeyns und nicht nur für es Gegenſtand, ſondern er iſt auch wirklicher Geiſt. Er iſt dieß, indem er die drei Elemente ſeiner Natur durchläuft; dieſe Bewegung durch ſich ſelbſt hindurch macht ſeine Wirklichkeit aus; — was ſich bewegt, iſt er, er iſt das Subject der Bewegung und er iſt ebenſo das Bewegen ſelbſt, oder die Subſtanz, durch welche das Subject hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geiſtes geworden war, als wir in die

Religion eintraten, nämlich als die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eignen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das absolut Entgegengesetzte sich als dasselbe erkennt und dieß Erkennen als das Ja zwischen diesen Extremen hervorbricht, — diesen Begriff schaut das religiöse Bewußtseyn, dem das absolute Wesen offenbar, an, und hebt die Unterscheidung seines Selbsts von seinem Angeschauten auf, ist wie es das Subject ist, so auch die Substanz, und ist also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist.

Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewußtseyn; ihr Inhalt ist überhaupt in der Form des Vorstellens für sie, und diese Entzweiung hat auch die wirkliche Geistigkeit derselben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorstellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens selbst damit behaftet war. Sie hat nicht auch das Bewußtseyn über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewußtseyn, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewußtseyn seiner selbst aufschließt; sondern insofern sie Bewußtseyn ist, hat sie Vorstellungen, die betrachtet wurden. — Wir sehen das Selbstbewußtseyn auf seinem letzten Wendungspunkte sich innerlich werden und zum Wissen des Insichseyns gelangen; wir sehen es sein natürliches Daseyn entäußern und die reine Negativität gewinnen. Aber die positive Bedeutung, daß nämlich diese Negativität oder reine Innerlichkeit des Wissens ebensosehr das sichselbstgleiche Wesen ist, — oder daß die Substanz hierin dazu gelangt, absolutes Selbstbewußtseyn zu seyn, dieß ist ein Anderes für das andächtige Bewußtseyn. Es ergreift diese Seite, daß das reine Innerlichwerden des Wissens an sich die absolute Einfachheit oder die Substanz ist, als die Vorstellung von Etwas, das nicht dem Begriffe nach so ist, sondern als die Handlung einer fremden Genugthuung. Oder es ist nicht dieß für es, daß diese Tiefe des reinen Selbsts die Gewalt ist, wodurch das abstracte

Weſen aus ſeiner Abſtraction herabgezogen und durch die Macht dieſer reinen Andacht zum Selbſt erhoben wird. — Das Thun des Selbſts behält dadurch dieſe negative Bedeutung gegen es, weil die Entäußerung der Subſtanz von ihrer Seite ein Anſich für jenes iſt, das es nicht ebenſo erfaßt und begreift, oder nicht in ſeinem Thun als ſolchem findet. — Indem an ſich dieſe Einheit des Weſens und des Selbſts zu Stande gekommen, ſo hat das Bewußtſeyn auch noch dieſe Vorſtellung ſeiner Verſöhnung, aber als Vorſtellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es ſeiner reinen Negativität die poſitive Bedeutung der Einheit ſeiner mit dem Weſen äußerlich hinzufügt; ſeine Befriedigung bleibt alſo ſelbſt mit dem Gegenſatze eines Jenſeits behaftet. Seine eigne Verſöhnung tritt daher als ein Fernes in ſein Bewußtſeyn ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die Verſöhnung, die das andere Selbſt vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erſcheint. So wie der einzelne göttliche Menſch einen anſichſeyenden Vater und nur eine wirkliche Mutter hat, ſo hat auch der allgemeine göttliche Menſch, die Gemeinde, ihr eignes Thun und Wiſſen zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die ewige Liebe, die ſie nur fühlt, nicht aber in ihrem Bewußtſeyn als wirklichen unmittelbaren Gegenſtand anſchaut. Ihre Verſöhnung iſt daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtſeyn noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das Anſich oder die Seite der reinen Vermittelung in ihr Bewußtſeyn tritt, iſt die jenſeits liegende Verſöhnung; was aber als gegenwärtig, als die Seite der Unmittelbarkeit und des Daſeyns, iſt die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie iſt wohl an ſich verſöhnt mit dem Weſen; und vom Weſen wird wohl gewußt, daß es den Gegenſtand nicht mehr als ſich entfremdet erkennt, ſondern in ſeiner Liebe als ſich gleich. Aber für das Selbſtbewußtſeyn hat dieſe unmittelbare Gegenwart noch nicht Geiſtes-

gestalt. Der Geist der Gemeinde ist so in seinem unmittelbaren Bewußtseyn getrennt von seinem religiösen, das zwar es aussspricht, daß sie an sich nicht getrennt seyen, aber ein Ansich, das nicht realisirt oder noch nicht ebenso absolutes Fürsichseyn geworden.

(DD.) Das absolute Wissen.

VIII.

Das absolute Wissen.

Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtseyn als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtseyn ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseyns; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu thun, oder vielmehr weil sie dem Bewußtseyn als solchem angehört, muß ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben. — Diese Ueberwindung des Gegenstandes des Bewußtseyns ist nicht als das Einseitige zu nehmen, daß er sich als in das Selbst zurückkehrend zeigte, sondern bestimmter so, daß er sowohl als solcher sich ihm als verschwindend darstellte, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbstbewußtseyns es ist, welche die Dingheit setzt, und daß diese Entäußerung nicht nur negative sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder an sich, sondern für es selbst hat. Für es hat das Negative des Gegenstandes oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die positive Bedeutung, oder es weiß diese Nichtigkeit desselben dadurch einer Seits, daß es sich selbst entäußert; — denn in dieser Entäußerung setzt es sich als Gegenstand, oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des Fürsichseyns willen als sich selbst. Anderer Seits liegt hierin zugleich dieß andere Moment,

ıß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensosehr auch ıfgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem ndersseyn als solchem bei sich ist. — Dieß ist die Bewegung s Bewußtseyns und dieses ist darin die Totalität seiner Moente. — Es muß sich ebenso zu dem Gegenstande nach der Tolität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derseln so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht n an sich zum geistigen Wesen, und für das Bewußtseyn wird dieß in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen rselben, als des Selbsts, oder durch das eben genannte geistige erhalten zu ihnen.

Der Gegenstand ist also Theils unmittelbares Seyn, er ein Ding überhaupt — was dem unmittelbaren Bewußtseyn tspricht; Theils ein Anderswerden seiner, sein Verhältniß oder eyn für Anderes und Fürsichseyn, die Bestimmtheit — as der Wahrnehmung — Theils Wesen oder als Allgeeines, — was dem Verstande entspricht. Er ist als Ganzes r Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bemmung zur Einzelnheit, wie die umgekehrte, von der Einzelnheit rch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen. Nach diesen drei Bestimmungen also muß das Bewußtseyn ihn s sich selbst wissen. Es ist dieß jedoch nicht das Wissen als nes Begreifen des Gegenstandes, von dem die Rede ist, sonrn dieß Wissen soll nur in seinem Werden oder in seinen Monten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtseyn 3 solchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begrifs oder reinen Wissens in der Form von Gestaltungen des Beıßtseyns. Darum erscheint der Gegenstand im Bewußtseyn als chem noch nicht als die geistige Wesenheit, wie sie von uns eben ausgesprochen wurde, und sein Verhalten zu ihm ist nicht Betrachtung desselben in dieser Totalität als solcher, noch in er reinen Begriffsform, sondern Theils Gestalt des Bewußtns überhaupt, Theils eine Anzahl solcher Gestalten, die wir

zusammennehmen und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

Es ist hiermit für diese Seite des Erfassens des Gegenstandes, wie es in der Gestalt des Bewußtseyns ist, nur an die frühern Gestalten desselben zu erinnern, die schon vorgekommen sind. — In Ansehung des Gegenstandes also, insofern er unmittelbar, ein gleichgültiges Seyn ist, sahen wir die beobachtende Vernunft in diesem gleichgültigen Dinge sich selbst suchen und finden, d. h. ihres Thuns als eines ebenso äußerlichen sich bewußt seyn, als sie des Gegenstandes nur als eines unmittelbaren bewußt ist. — Wir sahen auch auf ihrer Spitze ihre Bestimmung in dem unendlichen Urtheile aussprechen, daß das Seyn des Ich ein Ding ist. — Und zwar ein sinnliches unmittelbares Ding; wenn Ich Seele genannt wird, so ist es zwar auch als Ding vorgestellt, aber als ein unsichtbares, unfühlbares u. s. f., in der That also nicht als unmittelbares Seyn, und nicht als das, was man unter einem Dinge meint. — Jenes Urtheil so genommen wie es unmittelbar lautet, ist es geistlos oder vielmehr das Geistlose selbst. Seinem Begriffe nach aber ist es in der That das Geistreichste, und dieses Innere desselben, das an ihm noch nicht vorhanden ist, ist es, was die beiden andern zu betrachtenden Momente aussprechen.

Das Ding ist Ich; in der That ist in diesem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur durch Ich und seine Beziehung auf dasselbe. — Dieß Moment hat sich für das Bewußtseyn in der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge sind schlechthin nützlich und nur nach ihrer Nützlichkeit zu betrachten. — Das gebildete Selbstbewußtseyn, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen, hat durch seine Entäußerung das Ding als sich selbst erzeugt, behält daher in ihm noch sich selbst, und weiß die Unselbstständigkeit desselben, oder daß das

Ding wesentlich nur Seyn für Anderes ist; oder vollständig das Verhältniß, d. h. das, was die Natur des Gegenstandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein Fürsichseyendes, es spricht die sinnliche Gewißheit als absolute Wahrheit aus, aber dieß Fürsichseyn selbst als Moment, das nur verschwindet und in sein Gegentheil, in das preisgegebene Seyn für Anderes, übergeht.

Hierin ist aber das Wissen des Dinges noch nicht vollendet; es muß nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seyns und nach der Bestimmtheit, sondern auch als Wesen oder Inneres, als das Selbst gewußt werden. Dieß ist in dem moralischen Selbstbewußtseyn vorhanden. Dieß weiß sein Wissen als die absolute Wesenheit oder das Seyn schlechthin als den reinen Willen oder Wissen; es ist nichts, als nur dieser Willen und Wissen; anderem kommt nur unwesentliches Seyn, d. h. nicht ansichseyendes, nur seine leere Hülse zu. Insofern das moralische Bewußtseyn das Daseyn in seiner Weltvorstellung aus dem Selbst entläßt, nimmt es dasselbe ebensosehr wieder in sich zurück. Als Gewissen ist es endlich nicht mehr dieses noch abwechselnde Stellen und Verstellen des Daseyns und des Selbsts, sondern es weiß, daß sein Daseyn als solches diese reine Gewißheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, ist nichts anderes, als das reine Wissen des Selbsts von sich.

Dieß sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtseyn zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Kraft dieser Versöhnung ausmacht. Das letzte dieser Momente ist aber nothwendig diese Einheit selbst und verbindet, wie erhellt, sie in der That alle in sich. Der seiner selbst in seinem Daseyn gewisse Geist hat zum Elemente des Daseyns nichts anderes als dieß Wissen von sich; das Aussprechen, daß was er thut, er nach Ueberzeugung von der Pflicht thut, diese seine

Sprache iſt das Gelten ſeines Handelns. — Das Handeln iſt das erſte anſichſeyende Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieſer Trennung. Dieſe erſte Bewegung ſchlägt in die zweite um, indem das Element des Anerkennens ſich als einfaches Wiſſen von der Pflicht gegen den Unterſchied und die Entzweiung ſetzt, die im Handeln als ſolchem liegt und auf dieſe Weiſe eine eiſerne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der Verzeihung ſahen wir aber, wie dieſe Härte von ſich ſelbſt abläßt und ſich entäußert. Die Wirklichkeit hat alſo hier für das Selbſtbewußtſeyn ſowohl als unmittelbares Daſeyn keine andere Bedeutung, als das reine Wiſſen zu ſeyn; — ebenſo als beſtimmtes Daſeyn oder als Verhältniß, iſt das ſich Gegenüberſtehende ein Wiſſen Theils von dieſem rein einzelnen Selbſt, Theils von dem Wiſſen als Allgemeinem. Hierin iſt zugleich dieß geſetzt, daß das dritte Moment, die Allgemeinheit oder das Weſen jedem der beiden Gegenüberſtehenden nur als Wiſſen gilt; und den leeren noch übrigen Gegenſatz heben ſie endlich ebenſo auf und ſind das Wiſſen des Ich = Ich; dieſes einzelne Selbſt, das unmittelbar reines Wiſſen oder Allgemeines iſt.

Dieſe Verſöhnung des Bewußtſeyns mit dem Selbſtbewußtſeyn zeigt ſich hiermit von der gedoppelten Seite zu Stande gebracht: das eine Mal im religiöſen Geiſte, das andere Mal im Bewußtſeyn ſelbſt als ſolchem. Sie unterſcheiden ſich beide ſo von einander, daß jene dieſe Verſöhnung in der Form des Anſichſeyns, dieſe in der Form des Fürſichſeyns iſt. Wie ſie betrachtet worden, fallen ſie zunächſt auseinander; das Bewußtſeyn iſt in der Ordnung, in der uns ſeine Geſtalten vorkamen, Theils zu den einzelnen Momenten derſelben, Theils zu ihrer Vereinigung längſt gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenſtande die Geſtalt des wirklichen Selbſtbewußtſeyns gab. Die Vereinigung beider Seiten iſt noch nicht aufgezeigt; ſie iſt es, welche dieſe Reihe der Geſtaltungen des Geiſtes beſchließt; denn

in ihr kommt der Geist dazu, sich zu wissen, nicht nur wie er an sich, oder nach seinem absoluten Inhalte, noch nur wie er für sich nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbstbewußtseyns, sondern wie er an und für sich ist.

Diese Vereinigung aber ist an sich schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des Ansich, welche der Bewegung des Selbstbewußtseyns gegenübersteht. Die Vereinigung gehört daher dieser andern Seite an, die im Gegensatze die Seite der Reflexion in sich, also diejenige ist, die sich selbst und ihr Gegentheil, und nicht nur an sich oder auf eine allgemeine Weise, sondern für sich oder entwickelt und unterschieden enthält. Der Inhalt, so wie die andere Seite des selbstbewußten Geistes, insofern sie die andere Seite ist, ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs. Dieser ist an der Seite des Selbstbewußtseyns selbst auch schon vorhanden; aber wie er im Vorhergehenden vorgekommen, hat er, wie alle übrigen Momente die Form, eine besondere Gestalt des Bewußtseyns zu seyn. — Er ist also derjenige Theil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehen bleibt und die schöne Seele genannt wurde. Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, — das Selbstbewußtseyn, das dieses reine Wissen von dem reinen Insichseyn als den Geist weiß, nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. — Indem dieser Begriff sich seiner Realisirung entgegengesetzt festhält, ist er die einseitige Gestalt, deren Verschwinden in leeren Dunst, aber auch ihre positive Entäußerung und Fortbewegung wir sahen. Durch diese Realisirung hebt sich das auf sich Beharren dieses gegenstandslosen Selbstbewußtseyns, die Bestimmtheit des Begriffs gegen seine Erfüllung, auf; sein Selbstbewußtseyn ge-

winnt die Form der Allgemeinheit, und was ihm bleibt, ist sein wahrhafter Begriff, oder der Begriff, der seine Realisirung gewonnen; es ist er in seiner Wahrheit, nämlich in der Einheit mit seiner Entäußerung; — das Wissen von dem reinen Wissen, nicht als abstractem Wesen, welches die Pflicht ist, — sondern von ihm als Wesen, das dieses Wissen, dieses reine Selbstbewußtseyn, das also zugleich wahrhafter Gegenstand ist, denn er ist das fürsichseyende Selbst.

Seine Erfüllung gab sich dieser Begriff eines Theils im handelnden seiner selbst gewissen Geist, andern Theils in der Religion: in der letztern gewann er den absoluten Inhalt als Inhalt oder in der Form der Vorstellung, des Andersseyns für das Bewußtseyn; hingegen in jener Gestalt ist die Form das Selbst selber, denn sie enthält den handelnden seiner selbst gewissen Geist, das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch. Diese Gestalt ist, wie wir sehen, jener einfache Begriff, der aber sein ewiges Wesen aufgiebt, da ist oder handelt. Das Entzweien oder Hervortreten hat er an der Reinheit des Begriffs, denn sie ist die absolute Abstraction oder Negativität. Ebenso hat er das Element seiner Wirklichkeit oder des Seyns in ihm an dem reinen Wissen selbst, denn es ist die einfache Unmittelbarkeit, die ebenso Seyn und Daseyn als Wesen ist, jenes das negative Denken, dieß das positive Denken selbst. Dieß Daseyn ist endlich ebensosehr das aus ihm, wie als Daseyn so als Pflicht, — in sich Reflectirt- oder Böseseyn. Dieß Insichgehen macht den Gegensatz des Begriffs aus und ist damit das Auftreten des nichthandelnden, nichtwirklichen reinen Wissens des Wesens. Dieß sein Auftreten in diesem Gegensatze aber ist die Theilnahme daran; das reine Wissen des Wesens hat sich an sich seiner Einfachheit entäußert, denn es ist das Entzweien oder die Negativität, die der Begriff ist; sofern dieß Entzweien das Fürsichwerden ist, ist es das Böse; sofern es das Ansich ist, ist es das Gutbleibende. — Was nun zuerst

an sich geschieht, ist zugleich für das Bewußtseyn und ebenso selbst gedoppelt, sowohl für es als es sein Fürsichseyn oder sein eignes Thun ist. Dasselbe, was schon an sich gesetzt ist, wiederholt sich also jetzt als Wissen des Bewußtseyns von ihm, und bewußtes Thun. Jedes läßt für das Andere von der Selbstständigkeit der Bestimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Dieß Ablassen ist dasselbe Verzichtthun auf die Einseitigkeit des Begriffs, das an sich den Anfang ausmachte, aber es ist nunmehr sein Verzichtthun, so wie der Begriff, auf welchen es Verzicht thut, der seinige ist. — Jenes Ansich des Anfangs ist als Negativität in Wahrheit ebensosehr das vermittelte; so wie es in Wahrheit ist, setzt es sich also jetzt und das Negative ist als Bestimmtheit eines Jeden für das Andere und an sich das sich-selbst-Aufhebende. Der eine der beiden Theile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des Insich- in seiner Einzelnheit-seyns gegen die Allgemeinheit, — der andere die Ungleichheit seiner abstracten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt seinem Fürsichseyn ab und entäußert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstracten Allgemeinheit und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab; so daß also jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Wesen ist und dieses durch die Allgemeinheit, die Selbst ist, sich ergänzt hat. Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist, — der so erst Geist ist, daß er da ist, sein Daseyn in den Gedanken und dadurch in die absolute Entgegensetzung erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt, — als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewußtseyn ist, — als Selbstbewußtseyn, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.

Was also in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eignes Thun des Selbsts; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eignes Thun des Selbsts ist; — denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesen-

heit und alles Daſeyns, das Wiſſen von dieſem Subjecte als der Subſtanz und von der Subſtanz als dieſem Wiſſen ſeines Thuns. — Was wir hier hinzugethan, iſt allein Theils die Verſammlung der einzelnen Momente, deren jedes in ſeinem Principe das Leben des ganzen Geiſtes darſtellt, Theils das Feſthalten des Begriffes in der Form des Begriffes, deſſen Inhalt ſich in jenen Momenten und der ſich in der Form einer Geſtalt des Bewußtſeyns ſchon ſelbſt ergeben hätte.

Dieſe letzte Geſtalt des Geiſtes, der Geiſt, der ſeinem vollſtändigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbſts giebt und dadurch ſeinen Begriff ebenſo realiſirt, als er in dieſer Realiſirung in ſeinem Begriffe bleibt, iſt das abſolute Wiſſen; es iſt der ſich in Geiſtesgeſtalt wiſſende Geiſt oder das begreifende Wiſſen. Die Wahrheit iſt nicht nur an ſich vollkommen der Gewißheit gleich, ſondern hat auch die Geſtalt der Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder ſie iſt in ihrem Daſeyn, d. h. für den wiſſenden Geiſt in der Form des Wiſſens ſeiner ſelbſt. Die Wahrheit iſt der Inhalt, der in der Religion ſeiner Gewißheit noch ungleich iſt. Dieſe Gleichheit aber iſt darin, daß der Inhalt die Geſtalt des Selbſts erhalten. Dadurch iſt dasjenige zum Elemente des Daſeyns, oder zur Form der Gegenſtändlichkeit für das Bewußtſeyn geworden, was das Weſen ſelbſt iſt; nämlich der Begriff. Der Geiſt, in dieſem Elemente dem Bewußtſeyn erſcheinend, oder was hier daſſelbe iſt, darin von ihm hervorgebracht, iſt die Wiſſenſchaft.

Die Natur, Momente und Bewegung dieſes Wiſſens hat ſich alſo ſo ergeben, daß es das reine Fürſichſeyn des Selbſtbewußtſeyns iſt; es iſt Ich, das dieſes und kein anderes Ich und das ebenſo unmittelbar vermittelt oder aufgehobenes allgemeines Ich iſt. — Es hat einen Inhalt, den es von ſich unterſcheidet; denn es iſt die reine Negativität oder das ſich Entzweien; es iſt Bewußtſeyn. Dieſer Inhalt iſt in ſeinem Unterſchiede ſelbſt das Ich, denn er iſt die Bewegung des ſich

selbst Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflectirt; der Inhalt ist allein dadurch begriffen, daß Ich in seinem Andersseyn bei sich selbst ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist er nichts anderes, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat.

Was aber das Daseyn dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wissenschaft nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtseyn über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existirt er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtseyn die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein Selbstbewußtseyn mit seinem Bewußtseyn auszugleichen. — Der an und für sich seyende Geist, in seinen Momenten unterschieden, ist fürsichseyendes Wissen, das Begreifen überhaupt, das als solches die Substanz noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist.

In der Wirklichkeit ist nun die wissende Substanz früher da, als die Form oder Begriffsgestalt derselben. Denn die Substanz ist das noch unentwickelte Ansich oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die Innerlichkeit oder das Selbst des Geistes, das noch nicht da ist. Was da ist, ist als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenstand des vorstellenden Bewußtseyns überhaupt. Das Erkennen, weil es das geistige Bewußtseyn ist, dem, was an sich ist, nur insofern ist, als es Seyn für das Selbst und Seyn des Selbsts oder Begriff ist, — hat aus diesem Grunde zuerst nur einen armen Gegenstand, gegen welchen die Substanz und deren Bewußtseyn reicher ist. Die Offenbarkeit, die sie in diesem hat, ist in der That Verborgenheit, denn sie

iſt das noch ſelbſtloſe Seyn und offenbar iſt ſich nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt. Zuerſt gehören dem Selbſtbewußtſeyn daher von der Subſtanz nur die abſtracten Momente an; aber indem dieſe als die reinen Bewegungen ſich ſelbſt weiter treiben, bereichert es ſich, bis es die ganze Subſtanz dem Bewußtſeyn entriſſen, den ganzen Bau ihrer Weſenheiten in ſich geſogen, und, — indem dieſes negative Verhalten zur Gegenſtändlichkeit ebenſoſehr poſitiv, Setzen iſt, — ſie aus ſich erzeugt und damit für das Bewußtſeyn zugleich wieder hergeſtellt hat. In dem Begriffe, der ſich als Begriff weiß, treten hiermit die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, deſſen Werden die Bewegung jener Momente iſt. In dem Bewußtſeyn dagegen iſt das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente. — Die Zeit iſt der Begriff ſelbſt, der da iſt und als leere Anſchauung ſich dem Bewußtſeyn vorſtellt; deswegen erſcheint der Geiſt nothwendig in der Zeit und er erſcheint ſo lange in der Zeit, als er nicht ſeinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie iſt das äußere angeſchaute vom Selbſt nicht erfaßte reine Selbſt, der nur angeſchaute Begriff; indem dieſer ſich ſelbſt erfaßt, hebt er ſeine Zeitform auf, begreift das Anſchauen und iſt begriffenes und begreifendes Anſchauen. — Die Zeit erſcheint daher als das Schickſal und die Nothwendigkeit des Geiſtes, der nicht in ſich vollendet iſt, — die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbſtbewußtſeyn an dem Bewußtſeyn hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Anſich, — die Form, in der die Subſtanz im Bewußtſeyn iſt, — in Bewegung zu ſetzen oder umgekehrt das Anſich als das Innerliche genommen, das, was erſt innerlich iſt, zu realiſiren und zu offenbaren, — d. h. es der Gewißheit ſeiner ſelbſt zu vindiciren.

Es muß aus dieſem Grunde geſagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung iſt, oder wie daſſelbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges,

oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, — vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dieß, daß der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseyns ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dieß sich in sich reflectirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subject, des Gegenstandes des Bewußtseyns in Gegenstand des Selbstbewußtseyns, d. h. in ebensosehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht. — Insofern der Geist also nothwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewußtseyn gegenüber und da also jenes das Unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in die Zeit und in den Inhalt oder in das Ansich; die Substanz hat, als Subject, die erst innere Nothwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie an sich ist, als Geist. Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. — Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.

Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt. Die religiöse Gemeinde, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewußtseyn, das ein um so barbarischeres und härteres Daseyn hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbst eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewußtseyns,

Erſt nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d. h. fremde Weiſe das Fremdſeyn aufzuheben, wendet es ſich, weil die aufgehobene fremde Weiſe die Rückkehr ins Selbſtbewußtſeyn iſt, an ſich ſelbſt, an ſeine eigne Welt und Gegenwart, entdeckt ſie als ſein Eigenthum und hat ſomit den erſten Schritt gethan, aus der Intellectualwelt herabzuſteigen, oder vielmehr deren abſtractes Element mit dem wirklichen Selbſt zu begeiſten. Durch die Beobachtung einer Seits findet es das Daſeyn als Gedanken, und begreift daſſelbe, und umgekehrt in ſeinem Denken das Daſeyn. Indem es ſo zunächſt die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, des abſtracten Weſens und des Selbſts, ſelbſt abſtract ausgeſprochen und das erſte Lichtweſen reiner, nämlich als Einheit der Ausdehnung und des Seyns, — denn Ausdehnung iſt die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, als das Licht iſt, — und hiermit im Gedanken die Subſtanz des Anfgangs wieder erweckt hat, ſchaudert der Geiſt zugleich von dieſer abſtracten Einheit, von dieſer ſelbſtloſen Subſtantialität zurück, und behauptet die Individualität gegen ſie. Erſt aber nachdem er dieſe in der Bildung entäußert, dadurch ſie zum Daſeyn gemacht und in allem Daſeyn ſie durchgeſetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen und in der abſoluten Freiheit das Daſeyn als ſeinen Willen erfaßt, kehrt er ſomit den Gedanken ſeiner innerſten Tiefe heraus und ſpricht das Weſen als Ich = Ich aus. Dieß Ich = Ich iſt aber die ſich in ſich ſelbſt reflectirende Bewegung; denn indem dieſe Gleichheit als abſolute Negativität der abſolute Unterſchied iſt, ſo ſteht die Sichſelbſtgleichheit des Ich dieſem reinen Unterſchiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem ſich wiſſenden Selbſt gegenſtändliche, als die Zeit auszuſprechen iſt, ſo daß, wie vorhin das Weſen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgeſprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu faſſen wäre; aber der ſich ſelbſt überlaſſene Unterſchied, die ruhe- und haltloſe Zeit fällt vielmehr in ſich ſelbſt zuſammen; ſie iſt die

gegenständliche Ruhe der Ausdehnung, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. — Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbsts mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder dieß Subject ist ebensosehr die Substanz. Die Substanz für sich allein wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Accidentalität hätte und ohne Nothwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur insofern als das Absolute, als sie als die absolute Einheit gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müßte nach seiner Verschiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subject, nicht das über sich und sich in sich Reflectirende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es Theils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, Theils aber wäre er äußerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wissen schiene zu Dingen, dem Unterschiede von ihm selbst, und dem Unterschiede mannigfaltiger Dinge gekommen zu seyn, ohne daß man begriffe, wie und woher.

Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subject aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das sich Unterscheiden des Subjects von seiner Substanz, oder der sich entzweiende Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieser Unterschied das reine Thun des Ich = Ich ist, ist der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des Daseyns, das die Substanz zu seinem Wesen hat und für sich besteht. Aber das

Beſtehen des Daſeyns für ſich iſt der in der Beſtimmtheit geſetzte Begriff und dadurch ebenſo ſeine Bewegung an ihm ſelbſt, nieder in die einfache Subſtanz zu gehen, welche erſt als dieſe Negativität und Bewegung Subject iſt. — Weder hat Ich ſich in der Form des Selbſtbewußtſeyns gegen die Form der Subſtantialität und Gegenſtändlichkeit feſtzuhalten, als ob es Angſt vor ſeiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geiſtes iſt vielmehr, in ſeiner Entäußerung ſich ſelbſt gleich zu bleiben und als das An- und Fürſichſeyende das Fürſichſeyn ebenſoſehr nur als Moment zu ſetzen, wie das Anſichſeyn, — noch iſt es ein Drittes, das die Unterſchiede in den Abgrund des Abſoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demſelben ausſpricht, ſondern das Wiſſen beſteht vielmehr in dieſer ſcheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterſchiedene ſich an ihm ſelbſt bewegt und in ſeine Einheit zurückkehrt.

In dem Wiſſen hat alſo der Geiſt die Bewegung ſeines Geſtaltens beſchloſſen, inſofern daſſelbe mit dem unüberwundenen Unterſchiede des Bewußtſeyns behaftet iſt. Er hat das reine Element ſeines Daſeyns, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt iſt nach der Freiheit ſeines Seyns das ſich entäußernde Selbſt oder die unmittelbare Einheit des Sichſelbſtwiſſens. Die reine Bewegung dieſer Entäußerung macht, ſie am Inhalte betrachtet, die Nothwendigkeit deſſelben aus. Der verſchiedene Inhalt iſt als beſtimmter im Verhältniſſe, nicht an ſich, und ſeine Unruhe iſt, ſich ſelbſt aufzuheben oder die Negativität; alſo iſt die Nothwendigkeit oder Verſchiedenheit, wie das freie Seyn, ebenſo das Selbſt, und in dieſer ſelbſtiſchen Form, worin das Daſeyn unmittelbar Gedanke iſt, iſt der Inhalt Begriff. Indem alſo der Geiſt den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daſeyn und Bewegung in dieſem Aether ſeines Lebens und iſt Wiſſenſchaft. Die Momente ſeiner Bewegung ſtellen ſich in ihr nicht mehr als beſtimmte Geſtalten des Bewußtſeyns dar, ſondern indem der Unterſchied deſſelben in das Selbſt zurückgegangen, als beſtimmte

Begriffe, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben. Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewußtseyn oder der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewußtseyn befreite Gestalt, der reine Begriff und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen Bestimmtheit. Umgekehrt entspricht jedem abstracten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseyende Geist nicht reicher ist als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewußtseyns zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen der Begriff, der in ihr in seiner einfachen Vermittelung als Denken gesetzt ist, die Momente dieser Vermittelung auseinander schlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt.

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern und den Uebergang des Begriffs ins Bewußtseyn. Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die Gewißheit vom Unmittelbaren ist, oder das sinnliche Bewußtseyn, — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.

Doch ist diese Entäußerung noch unvollkommen; sie drückt die Beziehung der Gewißheit seiner selbst auf den Gegenstand

aus, der eben darin, daß er in der Beziehung iſt, ſeine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wiſſen kennt nicht nur ſich, ſondern auch das Negative ſeiner ſelbſt, oder ſeine Grenze. Seine Grenze wiſſen, heißt ſich aufzuopfern wiſſen. Dieſe Aufopferung iſt die Entäußerung, in welcher der Geiſt ſein Werden zum Geiſte, in der Form des freien zufälligen Geſchehens darſtellt, ſein reines Selbſt als die Zeit außer ihm, und ebenſo ſein Seyn als Raum anſchauend. Dieſes ſein letzteres Werden, die Natur, iſt ſein lebendiges unmittelbares Werden; ſie, der entäußerte Geiſt, iſt in ihrem Daſeyn nichts als dieſe ewige Entäußerung ihres Beſtehens und die Bewegung, die das Subject herſtellt.

Die andere Seite aber ſeines Werdens, die Geſchichte, iſt das wiſſende ſich vermittelnde Werden — der an die Zeit entäußerte Geiſt; aber dieſe Entäußerung iſt ebenſo die Entäußerung ihrer ſelbſt; das Negative iſt das Negative ſeiner ſelbſt. Dieß Werden ſtellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geiſtern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollſtändigen Reichthume des Geiſtes ausgeſtattet, eben darum ſich ſo träge bewegt, weil das Selbſt dieſen ganzen Reichthum ſeiner Subſtanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem ſeine Vollendung darin beſteht, das was er iſt, ſeine Subſtanz, vollkommen zu wiſſen, ſo iſt dieß Wiſſen ſein Inſichgehen, in welchem er ſein Daſeyn verläßt und ſeine Geſtalt der Erinnerung übergiebt. In ſeinem Inſichgehen iſt er in der Nacht ſeines Selbſtbewußtſeyns verſunken, ſein verſchwundenes Daſeyn aber iſt in ihr aufbewahrt, und dieß aufgehobene Daſeyn, — das vorige, aber aus dem Wiſſen neugeborne, — iſt das neue Daſeyn, eine neue Welt und Geiſtesgeſtalt. In ihr hat er ebenſo unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und ſich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geiſter nichts gelernt hätte. Aber die Er-Innerung hat ſie aufbewahrt und iſt das Innere und die in der That höhere Form der

Subſtanz. Wenn alſo dieſer Geiſt ſeine Bildung, von ſich nur auszugehen ſcheinend, wieder von vorn anfängt, ſo iſt es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. Das Geiſterreich, das auf dieſe Weiſe ſich in dem Daſeyn gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöſte und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel iſt die Offenbarung der Tiefe und dieſe iſt der abſolute Begriff; dieſe Offenbarung iſt hiermit das Aufheben ſeiner Tiefe oder ſeine Ausdehnung, die Negativität dieſes inſichſeyenden Ich, welche ſeine Entäußerung oder Subſtanz iſt, — und ſeine Zeit, daß dieſe Entäußerung ſich an ihr ſelbſt entäußert und ſo in ihrer Ausdehnung ebenſo in ihrer Tiefe, dem Selbſt iſt. Das Ziel, das abſolute Wiſſen, oder der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt hat zu ſeinem Wege die Erinnerung der Geiſter, wie ſie an ihnen ſelbſt ſind und die Organiſation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erſcheinenden Daſeyns, iſt die Geſchichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organiſation aber die Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens; beide zuſammen, die begriffene Geſchichte, bilden die Erinnerung und die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Throns, ohne den er das lebloſe Einſame wäre; nur —

aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches
ſchäumt ihm ſeine Unendlichkeit.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

In demſelben Verlage ſind erſchienen:

Daub's, K., philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen, herausgegeben von Ph. Marheineke und Th. W. Dittenberger. Erſter bis vierter Band. gr. 8. Subſcriptionspreis 8⅓ Thlr.

Einzeln auch unter folgenden Titeln zu haben:

— — Vorleſungen über die philoſophiſche Anthropologie. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— — Vorleſungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik des Beweiſes für das Daſeyn Gottes. Ladenpreis 2⅓ Thlr.

— — Vorleſungen über die Prolegomena zur theolog. Moral und über die Principien der Ethik. Ladenpreis 2⅓ Thlr.

— — Syſtem der theologiſchen Moral. Erſter Theil. Ladenpreis 2⅓ Thlr.

Unter der Preſſe befinden ſich und erſcheinen nächſtens:

— — Syſtem der theologiſchen Moral. Zweiter Theil.

— — Einleitung in die Dogmatik auf dem Standpunkte ihres Anfangs.

Conradi, K., Kritik der chriſtlichen Dogmen. gr. 8. 2 Thlr.

Ferner ſind ebendaſelbſt erſchienen:

Erdmann, J. Ed., Vorleſungen über Glauben und Wiſſen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphiloſophie. gr. 8. geh. Preis 1⅓ Thlr.

Goeſchel, K. F., Hegel und ſeine Zeit. Mit Rückſicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philoſophie nach ihren Verhältniſſen zur Zeit und nach ihren weſentlichen Grundzügen. gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

— — von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele im Lichte der ſpeculativen Philoſophie. Eine Oſtergabe. gr. 8. geh. 1⅓ Thlr.

— — die ſiebenfältige Oſterfrage. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

— — der Eid nach ſeinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologiſch-juriſtiſche Studien. gr. 8. 2 Thlr.

— — Beiträge zur ſpeculativen Philoſophie von Gott und dem Menſchen und von dem Gott-Menſchen. Mit Rückſicht auf Dr. D. F. Strauß Chriſtologie. gr. 8. 1⅓ Thlr.

Marheineke, Ph., Entwurf der praktiſchen Theologie. 8. 1½ Thlr.

Michelet, C. L., Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel. 2 Bde. gr. 8. 7 Thlr.

— — die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum System der Moral. gr. 8. ⅓ Thlr.

— — Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. gr. 8. ⅛ Thlr.

Rosenkranz, K., Erinnerungen an K. Daub. gr. 8. geh. ⅓ Thlr.

Rötscher, H. Th., Abhandlungen zur Philosophie der Kunst. 1) das Verhältniß der Philosophie, der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke. 2) König Lear, von Shakspeare. gr. 8. geh. ⅝ Thlr

— — Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, II. die Wahlverwandschaften von Goethe, ihrer welthistorischen Bedeutung, ihrem sittlichen und künstlerischen Werthe nach entwickelt. gr. 8. 1 Thlr.

Aphorismen aus Theodor Parow's Nachlaß. Herausgegeben von E. Mätzner. gr. 8. ¾ Thlr.

Becker's, K. F., Weltgeschichte. Siebente, verbess. u. vermehrte Ausgabe, dritter Abdruck. Herausgegeben von J. W. Loebel. Mit den Fortsetzungen von J. G. Woltmann und K. A. Menzel. 14 Theile oder 28 Lieferungen. gr. 8. Subscriptions-Preis 9⅓ Thlr.

Es ist auf diesen Abdruck eine neue Subscription eröffnet und das Werk in folgender Weise zu beziehen:

1) Vollständig zum Subscriptions-Preis zu 9⅓ Thlr.
2) Bandweise (ein oder mehrere Bände) à ⅔ Thlr.
3) Lieferungsweise geheftet à ⅓ Thlr.

Böttiger's, K. W., Weltgeschichte in Biographieen. In sechs Bänden. Band 1—4 oder Lieferung 1—8. gr. 8. Subscriptions-Preis Bd. 1—3 à 1½ Thlr. Bd. 4 à 1¾ Thlr.

Ellendorf, J., Historisch-kirchenrechtliche Blätter für Deutschland. Zweiten Bandes Zweites Heft, enthaltend: 1) Das Preußische und Jesuitische Schulwesen. (Ein Sendschreiben an die Redaction der Historisch-Politischen Blätter, veranlaßt durch einen Aufsatz derselben.) — 2) J. v. Görres und die Reformation. — Revue der ultramontanen Presse. gr. 8. geh. 1½ Thlr.

— — Dasselbe. II. Band 3s Heft, enthaltend: 1) Gregor VII. (Fortsetzung.) — 2) Ueber den Primat der Römischen Päpste. — 3) Ferdinand Walters Kirchenrecht (Fortsetzung.) — 4) Blumenlese aus der Geschichte der Jesuiten. — 5) Die Vergötterung der Römischen Päpste. — 6) Ueber die Verfälschung der Kirchenväter und Concilien-Acten durch die Ultramontanen, namentlich durch den h. Thomas von Aquino. Revue der ultramontanen Presse. gr. 8. geh. ½ Thlr.

— — Dasselbe. II. Band 4s Heft, enthaltend: 1) Gregor den anderen Königen gegenüber. — 2) Ferdinand Walters Kirchenrecht. (Fortsetzung.)

— 3) Erlaubt die katholische Kirche den Laien das Lesen der Bibel, namentlich in der Volkssprache? — 4) Ueber den Eid, den die Bischöfe heut zu Tage dem Papste schwören müssen. — 5) Ueber den Episcopat in der apostolischen Kirche. — 6) Zweites Auto da fe zu Valladolid. (Nach Llorente.) — Revue der ultramontanen Presse. Nachtrag zur Recension von Hurters Innocenz III. gr. 8. geh. ½ Thlr.

— — Dasselbe. II. Band 5s Heft, enthaltend: 1) Fortsetzung des Investiturstreites. Urban II. Konrad empört sich auf Anstiften der päbstlichen Parthei gegen seinen Vater. Indulgenzen des Papstes gegen die Könige von England und Frankreich und den Herzog Roger von Sicilien. — 2) Weitere Erörterung über den Primat der Römischen Bischöfe. (Fortsetzung.) — 3) Ferdinand Walters Kirchenrecht. (Fortsetzung.) — 4) Beispiel einer päpstlichen Schriftauslegung. — 5) Prozeß der Marine de Guevara. (Aus Llorente.) — Revue. Nachtrag zur Recension von Hurters Innocenz III. gr. 8. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

Heinel, Ed., Geschichte des Preußischen Staates und Volkes. Für alle Stände bearbeitet. Bd. I—III. 1—6te Lieferung oder Lieferung 1—22. gr. 8. geh. Subscriptions-Preis à Lieferung ⅓ Thlr.

Hirt, A., die Geschichte der bildenden Künste bei den Alten. gr. 8. 2 Thlr.

Jahrbücher des deutschen Reichs unter dem Sächsischen Hause. Herausgegeben von L. Ranke. I. Band. 1ste Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König Heinrichs I. Von Dr. Georg Waitz. 8. geh. ⅜ Thlr.

Desselben Werkes I. Band. 2te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König Otto's I. 936 bis 951. Von R. A. Köpke. gr. 8. geh. ⅝ Thlr.

Desselben Werkes I. Band. 3te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König und Kaiser Otto's des Großen, von 951 bis 973. Von W. Doenniges. gr. 8. geh. 1 Thlr.

Desselben Werkes II. Band. 1ste Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft Kaiser Otto's II. Von W. Giesebrecht. gr. 8. geh. 1 Thlr.

Desselben Werkes II. Band. 2te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König und Kaiser Otto's III. von 983 bis 1002. Von Roger Wilmans. gr. 8. geh. 1¼ Thlr.

Desselben Werkes III. Band. 1ste Abtheil.: Kritische Prüfung der Echtheit und des historischen Werthes des Chronicon Corbejense. Eine von der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Societät der Wissenschaft zu Göttingen; im December 1838 gekrönte Preisschrift. Von Siegfried Hirsch und Georg Waitz. gr. 8. geh. ⅜ Thlr.

Leo, H., Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates; gehalten an der Universität zu Berlin. gr. 8. 1¼ Thlr.

Marheineke, Ph., Geschichte der deutschen Reformation. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 4 Thle. 8. 6⅔ Thlr.

Mendelssohn, G. B., das germanische Europa. Zur geschicht schichtlichen Erdkunde. gr. 8. 2⅓ Thlr.

Müller, F. H., der Ugrische Volksstamm oder Untersuchungen über die Ländergebiete am Ural und am Kaukasus in historischer, geographischer und ethnographischer Beziehung. Erster oder geographischer Theil. Erste Abtheilung. gr. 8. 3 Thlr.

Papencordt, Fel., Geschichte der Vandalischen Herrschaft in Afrika. Eine von der Akademie zu Paris (Académie royale des inscriptions et belles lettres) im August 1836 gekrönte Preisschrift. gr. 8. 2⅔ Thlr.

Ranke, L., Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16ten und 17ten Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandschafts-Berichten. Erster Band. Zweite Auflage. gr. 8. 2⅔ Thlr.

— — Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16ten und 17ten Jahrhundert. 3 Theile. 2te Aufl. gr. 8. 8⅔ Thlr.

Auch unter dem Titel:

— — Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16ten und 17ten Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandschafts-Berichten. 2r bis 4r Theil.

— — Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Theil 1—3. gr. 8. 8⅔ Thlr.

Schoell, F., Geschichte der Griechischen Literatur, von der frühesten mythischen Zeit, bis zur Einnahme Constantinopels durch die Turken. Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt, mit Berichtigungen und Zusätzen des Verfassers und der Uebersetzer, von J. F. J. Schwarze und M. Pinder. 3 Bände. gr. 8. 9 Thlr.

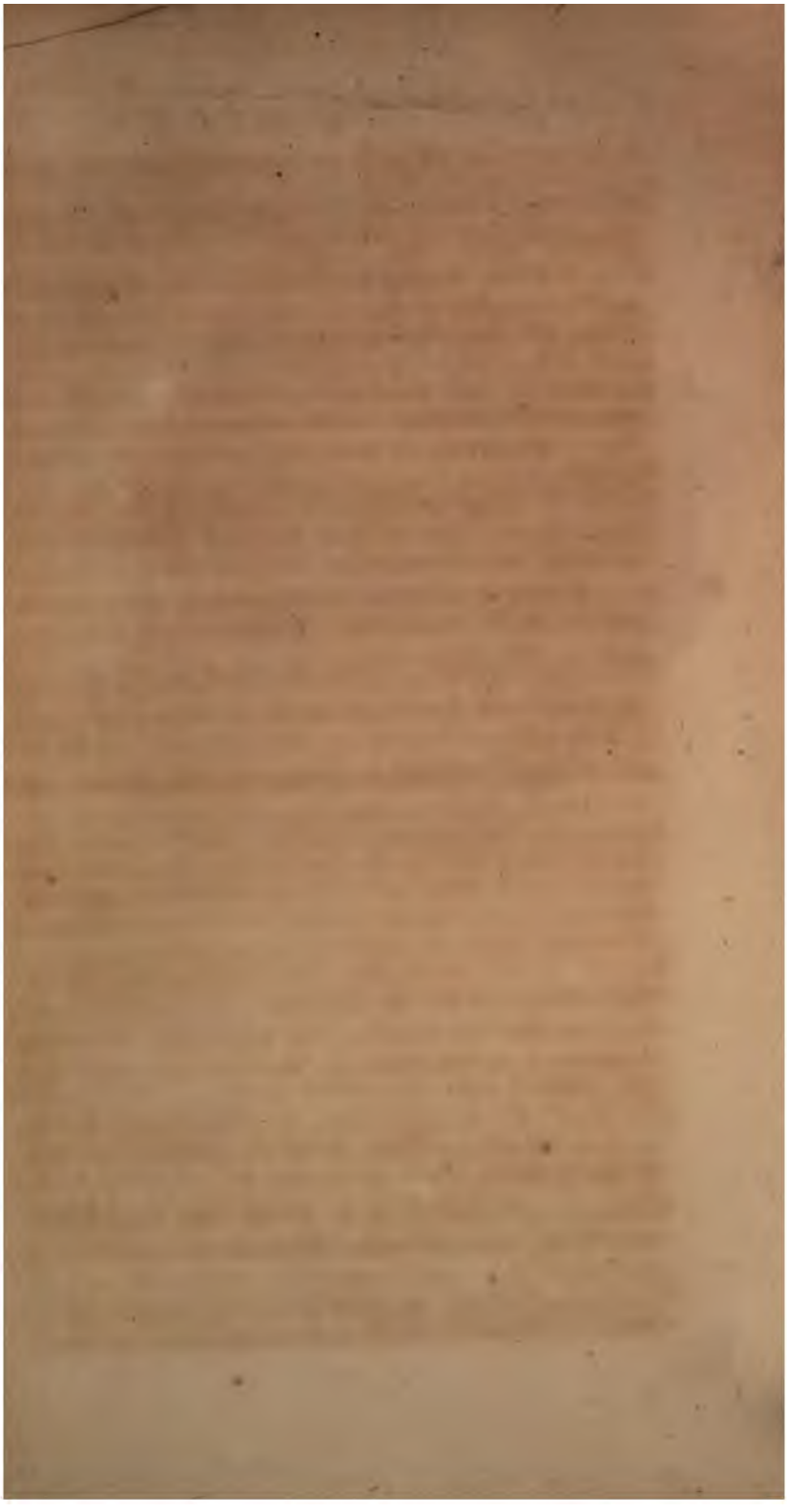
Spieker, C. W., Kirchen- und Reformationsgeschichte der Mark Brandenburg. 1r Theil. gr. 8. 2⅔ Thlr.

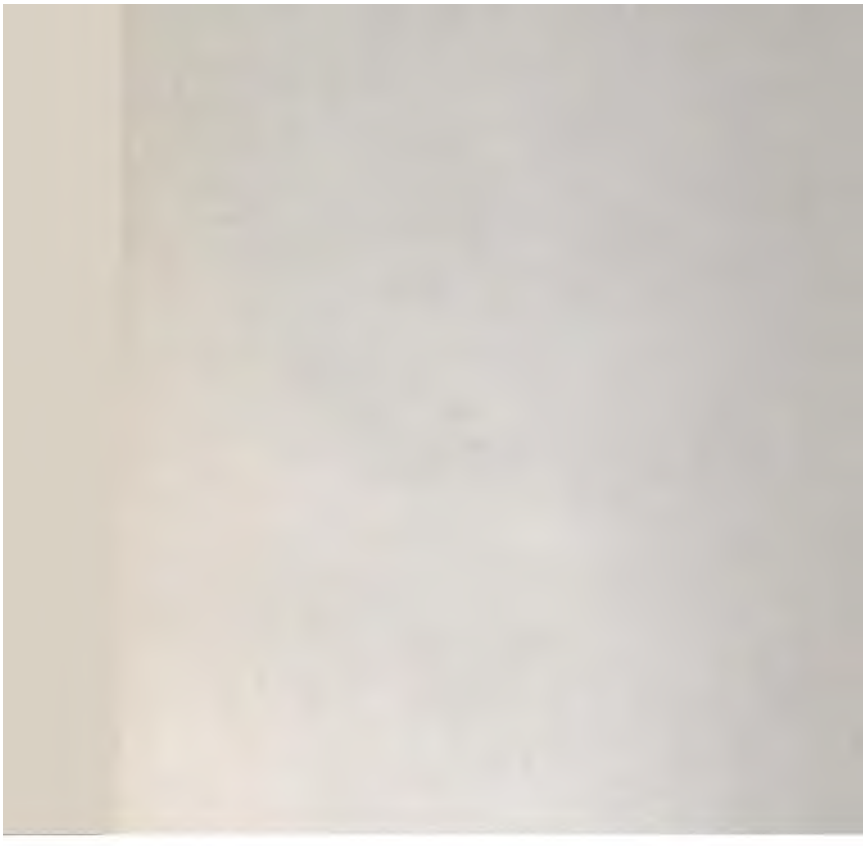
— — Geschichte der Einführung der Reformation in die Mark Brandenburg. Zur 3ten Säcularfeier am 1. November 1839. gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

Streckfuß, A., Torquato Tasso's Leben mit Proben aus den Gedichten: Rinaldo und Aminta und dem Dialog: Der Familien-Vater. 8. geh. 1 Thlr.

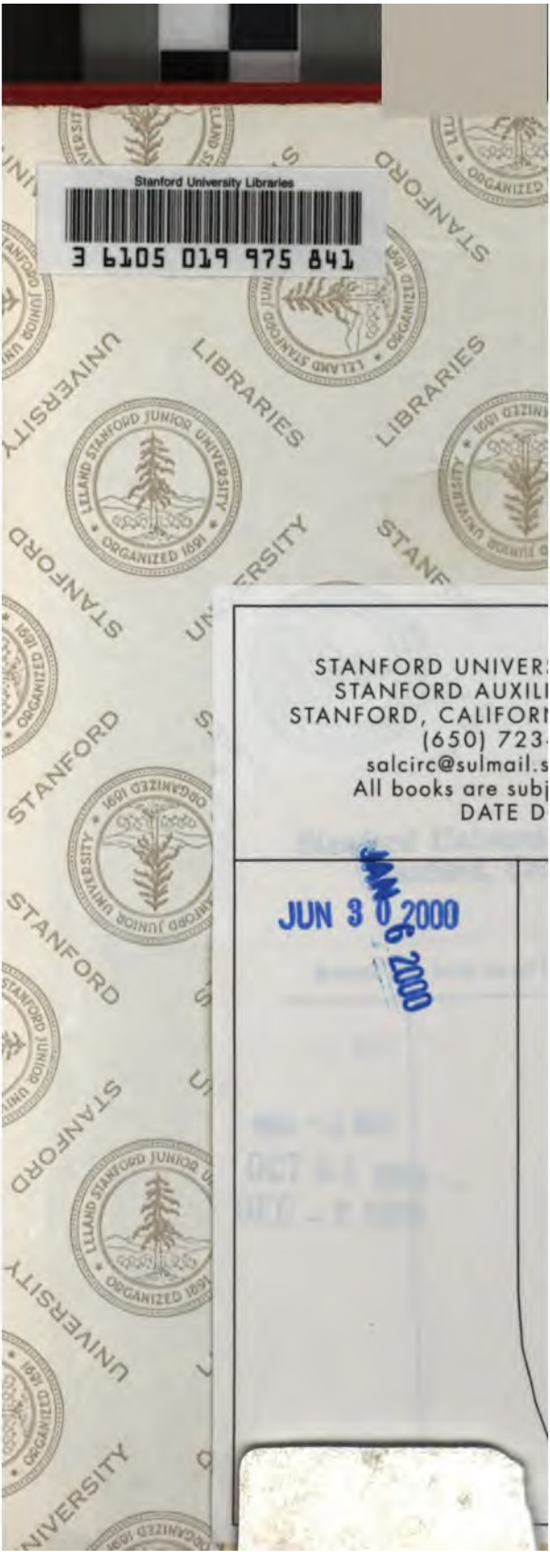
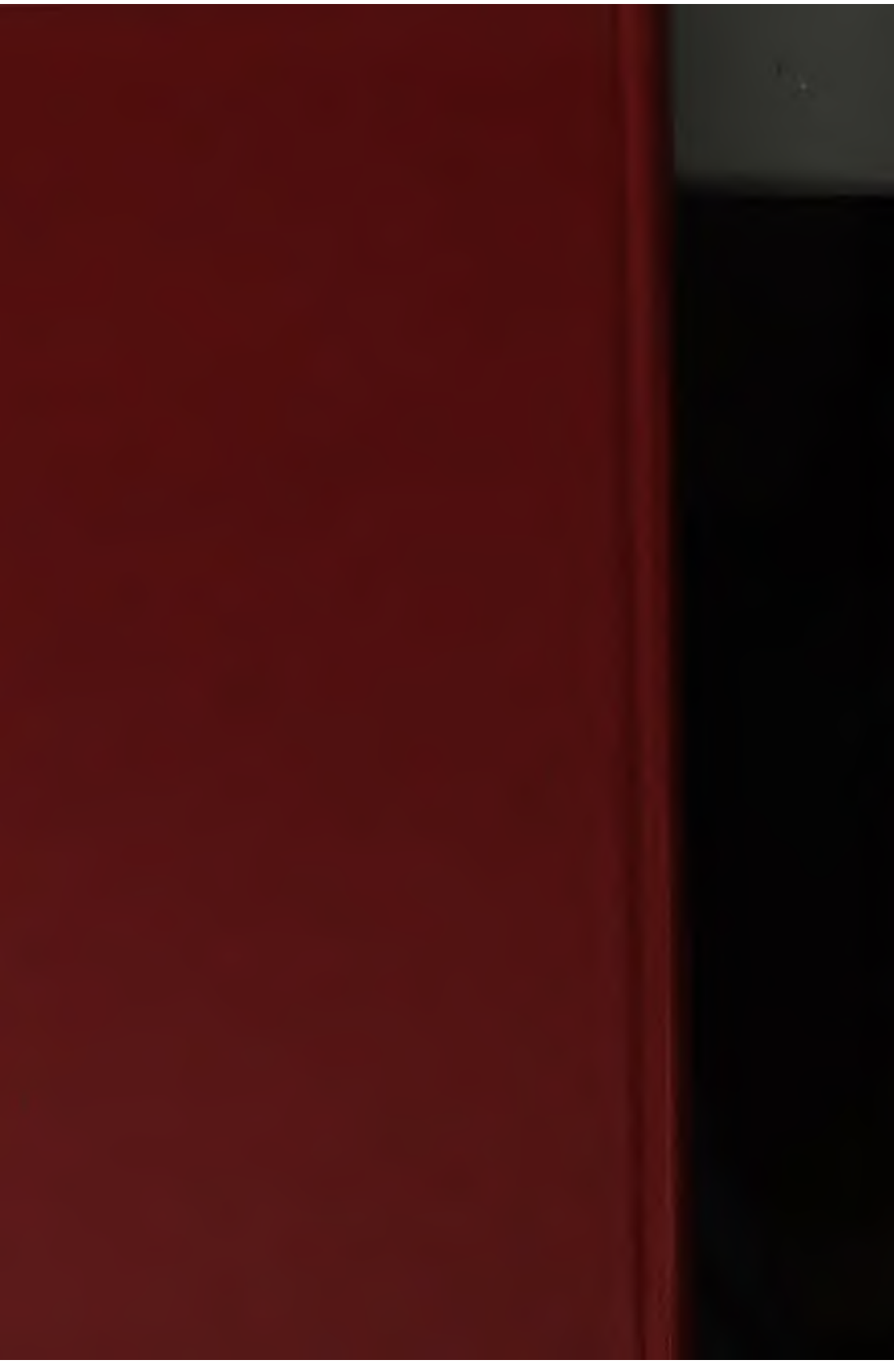
Stüwe, F., die Handelszüge der Araber unter den Abbassiden durch Afrika, Asien und Osteuropa. (Gekrönte Preisschrift.) Mit 1 Karte gr. 8. 2⅔ Thlr.

Ulrici, H., Geschichte der Hellenischen Dichtkunst. 2 Theile. 1 Epos. 2. Lyrik. gr. 8. 5⅓ Thlr





STANFORD
UNIVERSITY
LIBRARIES
LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891


Stanford University Libraries
3 6105 019 975 841
STANFORD UNIVERS
STANFORD AUXILI
STANFORD, CALIFORN
(650) 723-
salcirc@sulmail.s
All books are subj
DATE D
JUN 30 2000
JAN 6 2000